Immanuel Kant
Crítica del discernimiento

Edición y traducción de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas





MÍNIMO TRÁNSITO

IMMANUEL KANT

Crítica del discernimiento

Edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas

(con estudio preliminar, notas,
bibliografía, cronología e índices)



MÍNIMO TRÁNSITO
A. MACHADO LIBROS

TEORÍA Y CRÍTICA

Colección dirigida y diseñada por
Luis Arenas y Ángeles J. Perona

Título original: *Kritik der Urteilskraft*

C/ LABRADORES, S/N. P. I. PRADO DEL ESPINO
28660 BOADILLA DEL MONTE (MADRID)

VISOR FOTOCOMPOSICIÓN, S. L.

IMPRESIÓN:
GRÁFICAS RÓGAR, S. A.
NAVALCARNERO (MADRID)

ISBN: 84-7774-766-0
DEPÓSITO LEGAL: M-16.318-2003

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR

CRÍTICA DEL DISCERNIMIENTO
por *Immanuel Kant*

Segunda sección:

La dialéctica del discernimiento estético

SEGUNDA PARTE
CRÍTICA DEL DISCERNIMIENTO TELEOLÓGICO

Primera sección:
Analítica del discernimiento teleológico

Segunda sección:
Dialéctica del discernimiento teleológico

APÉNDICE:
METODOLOGÍA DEL DISCERNIMIENTO TELEOLÓGICO

ANEXOS (al estudio preliminar):

ESTUDIO PRELIMINAR

I

EL PAPEL DEL DISCERNIMIENTO TELEOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT

Roberto R. Aramayo

> «Acaso sea en la Crítica del discernimiento *teleológico* donde mejor quepa reconocer el raro mérito de Kant para darle vueltas a un pensamiento y expresarlo de múltiples maneras hasta convertirlo en un libro... / Esta obra contiene pasajes de una extrema importancia, porque alberga el núcleo de la filosofía kantiana; aquí [en el § 76] se habla desde un punto de vista donde la *ley moral* no aparece como un *deber*, sino como un *ser*... Quiere virtud en el país de Jauja, y a esta unión la llama sumo bien; mas esta simbiosis es tan imposible como hacer arraigar un pie de viña en una lámina de oro.»
> (Schopenhauer, *WWV* I 630 / *HN* II 292 y 293).

1. *Sobre nuestra presente versión castellana (y la* «Crítica del Juicio»)

Resulta obligado comenzar por decir algo respecto al título mismo de la obra en cuestión, por si alguien pudiera pensar que la presente *Crítica del discernimiento* es un inédito kantiano recientemente hallado en alguna biblioteca poco frecuentada o en el desván de algún raro coleccionista que hubiese querido conservar para él solo ese hipotético manuscrito. El texto que hoy entregamos a los lectores no es

otro que la tercera *Crítica*, la *Kritik der Urteilskraft*, que Kant publicó en mayo de 1790 y que resulta más conocida entre los usuarios del castellano como *Crítica del Juicio*, debido a la convención que Morente consagró en español allá por 1914 [1], cuando al publicar su traducción (la primera que se hacía directamente del alemán) propuso verter *Ursteilskraft* por «Juicio», escrito así, con una mayúscula inicial, para distinguirla del «juicio» con minúscula y poder diferenciar «entre la facultad y su función» [2]. El caso es que la fórmula en cuestión hizo fortuna dentro de nuestro imaginario, y en el mundo hispano-parlante cuesta referirse a esta obra kantiana de otro modo [3], a pesar de que desde hace tiempo contemos con otra edición cuyo título es *Crítica de la facultad de juzgar* [4], la traducción que, según reconocía el propio Morente, sería la más exacta [5].

[1] Curiosamente, 1914 fue también el año en que Ernst Cassirer publicó por primera vez la llamada «Primera introducción», que Kant sí dejó inédita por su larga extensión y cuyo manuscrito se custodiaba en la biblioteca universitaria de Rostock; cfr. Immanuel Kant, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (hrsg. von Gerhard Lehmann), Felix Meiner, Hamburg, 1990; así como Ak. XX 193-251. El útil repertorio elaborado por Dulce María Granja Castro (*Kant en español*, UAM/UNAM, México, 1977) reseña estas tres traducciones castellanas: 1) *La filosofía como sistema. Primera introducción a la «Crítica del Juicio»* (trad. de Pedro von Haselberg, Buenos Aires, 1948; 2); *La filosofía como un sistema. Primera introducción a la «Crítica del Juicio»* (trad. de Arturo Altmann, con pról. de Carlos Estrada), Editorial Juárez, Buenos Aires, 1969; y 3); *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»* (trad. de José Luis Zalabardo), Visor, Madrid, 1987.

[2] Cfr. Manuel Kant, *Crítica del Juicio* (traducción directa del alemán e introducción de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 35, nota: «Prevengo al lector que de aquí en adelante, y en la traducción emplearé Juicio (con J) para referirme a la capacidad general o actividad de juzgar, y juicio (con j) para referirme a un juicio determinado». La primera vez que se publicó esta versión castellana, luego reimpresa en varias ocasiones por la Colección Austral, fue, como ya se ha dicho, en 1914 y apareció en la madrileña Librería general de Victoriano Suárez.

[3] De hecho, hay otra versión castellana con ese mismo título: *Crítica del Juicio* (trad. de José Rovira Armengol, edición cuidada por Ansgar Klein), Losada, Buenos Aires, 1961.

[4] Cfr. Emmanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar* (traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún), Monte Avila Editores, Caracas, 1991.

[5] Cfr. *Crítica del Juicio* (edición de Morente) Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 34, nota.

Sin embargo, contra lo que suele creerse, la convención empleada por Morente no fue nada original. Ya en 1876 apareció una *Crítica del Juicio, seguida de las Observaciones sobre el [a]sentimiento de lo Bello y lo Sublime* [6], que traducía la versión francesa editada por Jules Barni tres décadas antes [7]; en esta mediatizada versión también se traduce *Urteilskraft* por «Juicio» con mayúscula, exactamente igual que haría Morente casi cuatro décadas más tarde. Pero, como es natural, la idea tampoco fue de Alejo García y Juan Ruvira, sino del responsable de la traducción francesa que dicho tándem se limitó a verter al castellano. En 1846, sesenta y ocho años antes de que Morente recurriese a ese mismo expediente, Jules Barni escribía: «Nuestra palabra *Jugement* significa a la vez la facultad de juzgar y el acto por el cual juzgamos, mientras que la lengua alemana tiene las dos palabras *Urteilskraft* y *Urteil*; para remediar esta confusión, escribiré *Jugement* o *jugement* según se use esta palabra en el primero o en el segundo de esos dos sentidos» [8]. Esta solución tuvo también su eco en Italia, cuando en 1907 Alfredo Garciulo, al hacer su traducción italiana del mismo texto kantiano, reconoce haber consultado la edición francesa y en la nota correspondiente dice: «*Giudizio* significa para nosotros la facultad y el acto indiferentemente; siguiendo el ejemplo del traductor francés, usaremos la inicial mayúscula cuando se trate de la facultad, para no repetir siempre «facultad de juicio» y para evitar al mismo tiempo nuestra confusión» [9].

[6] Traducida del francés por Alejo García Moreno y Juan Ruvira, con una introducción del traductor francés F. (*sic*) Barni, Librerías de Francisco Saavedra, Madrid, 1876 (2 vols.).

[7] Cfr. E. Kant, *Critique du Jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime* (traduit de l'allemand par J. Barni; avec une Introduction du traducteur), Ladrange, Paris, 1846 (2 vols.).

[8] Cfr. la edición francesa de Jules Barni recién citada, p. 2. El texto reproducido aquí es una nota colocada por Barni en el mismo lugar que la de Morente, o sea, en el prólogo de Kant, cuando éste utiliza por primera vez en su texto la palabra *Urteilskraft*.

[9] Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio* (tradotta de Alfredo Garciulo), Bari, 1907, p. 1. Debo dejar constancia del inestimable apoyo que me ha prestado en esta pesquisa mi querido compañero y estrecho colaborador Francisco Maseda, de cuyo buen hacer tanto se beneficia la revista *Isegoría*.

Por tanto, el «invento» —tan reconocido entre los usuarios del castellano— de utilizar la palabra *Juicio* con mayúscula parece haber tenido patente francesa y Morente se habría limitado a importarlo al ámbito del español (más de medio siglo después), tal como había hecho anteriormente su colega italiano. Lo cierto es que las primeras traducciones de la *Kritik der Urteilskraft* al francés, italiano, español e inglés al principio dieron en seguir una senda similar y los títulos en cuestión rezaron así (por orden de aparición): *Critique du Jugement* (Barni, 1846), *Critica del Giudizio* (Garciulo, 1907), *Critique of Judgment* (Meredith, 1911/1928) [10] y *Crítica del Juicio* (Morente, 1914); mas luego, con el paso del tiempo, estos títulos fueron dejando su lugar a estos otros: *Critique de la faculté de juger* (Philoneko, 1965) [11], *Crítica de la facultad de juzgar* (Oyarzún, 1991) [12], *Critica della capacita di giudizio* (Amoroso, 1995) [13] y *Critique of the power of judgment* (Guyer, 2000) [14]. Así pues, *Crítica de la capacidad para juzgar* (o enjuiciar) sería un título atinado para una traducción al castellano, y eso mismo es lo que nosotros queremos decir aquí con *Crítica del discernimiento*.

[10] La traducción de James Creed Meredith fue publicada en dos partes: *Critique of aesthetic judgement* (Oxford, 1911) y *Critique of teleological judgement* (Oxford, 1928), que luego aparecieron como *The Critique of Judgement* (Oxford, 1952). Cfr., asimismo, *Critique of Judgment* (translated by J.H. Bernard), MacMillan, London, 1914; y *Critique of Judgment, including the first introduction* (translated, with an introduction, by Werner S. Pluhar; with a foreword of Mary J. Gregor), Indianapolis, 1987.–Schopenhauer se ofreció en 1829 a traducir al inglés *The Critic of Judgement*, pero lamentablemente su iniciativa no prosperó (cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, Bouvier, Bonn, 1987, p. 121).

[11] Traduction, introduction et notes par Alexis Philonenko, J. Vrin, Paris, 1965. También existe la *Critique de la Faculté de Juger* (traduction et notes de Jean-René Ladmiral, Marc B. Launay y Jean-Marie Vaysse), Pléiade, Paris, 1985. Por otra parte, resulta curioso que Eric Weil haya sugerido traducir *Urteilskraft* por «facultad judicial» (cfr. *Problèmes kantiens*, Vrin, Paris, 1970, p. 62).

[12] Ya se ha citado con anterioridad la edición castellana de Pablo Oyarzún.

[13] A cura di Leonardo Amoroso, Rizzoli, Milano, 1995. Cfr. asimismo *Critica della facolta di giudizio* (a cura di Emilio Garronie e Hansmichael Hohenegger), Einaudi, Torino, 1999.

[14] Translated by Paul Guyer, Cambridge University Press, New York, 2000.

Hace ya mucho tiempo que tuve semejante ocurrencia [15], pero no terminaba de sacudirme los «prejuicios» en su contra. De otro lado, algunos colegas me hacían ver cuán consagrado estaba el título de *Crítica del Juicio* y el riesgo que se corría intentando enmendarlo. Sólo Javier Muguerza y Antonio Pérez Quintana lo vieron con buenos ojos desde un principio. Sin embargo, la realidad es tercamente tozuda y cuanto más adelantaba en la traducción de mi parte, más asentada quedaba la intuición inicial. Y eso mismo le ocurrió al otro traductor. Según avanzábamos el trabajo de traducción, podíamos comprobar que «discernimiento» resultaba una opción idónea para lo dicho por Kant en su texto con *Urteilskraft*, siendo ésta la principal razón para decantarnos por ella.

Por otra parte, los diccionarios también venían a corroborar esa hipótesis de trabajo. En mi diccionario alemán-español (me refiero al Slaby/Grossmann) «discernimiento» traduce, inmediatamente después de «juicio», *Urteilskraft*; además, a la inversa, esta palabra es traducida por *discernment* en algún diccionario del alemán al inglés. Pero es que, al consultarse viejos diccionarios de la lengua castellana, se hallará definida la voz «discernimiento» como «facultad para juzgar de nuestro ánimo». Así pues, ésa parece ser la palabra que buscaba Morente cuando puso a «juicio» su célebre mayúscula. Pero, como es natural, el dictamen sobre su acierto queda confiado «al juicio» de los lectores. Ellos deberán juzgar si «hemos perdido el juicio» al optar por «discernimiento» para designar a la «capacidad judicativa» o si, por el contrario, nos mostramos «juiciosos» al hacerlo así.

No faltan las razones etimológicas que avalan esta opción. Después de todo, en alemán *(be)ur-teilen* viene a significar «dividir», «separar los componentes primigenios de algo», y esa misma es la raíz del verbo latino *dis-cerno* («discernir», «distinguir», «separar»). Tampoco es otro el origen del término «crítica», que se deriva del griego arcaico *krínein* («dividir», «separar»); el *kritikós* es el que «distingue» o «enjui-

[15] Me ha sorprendido comprobar cuánto al releer «La "cenicienta" de las tres *Críticas*», es decir, mi prólogo a un colectivo propiciado por el bicentario de la tercera *Crítica* (cfr. *En la cumbre del criticismo*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 12), donde hace ahora diez años ya se proponía traducir su título por *Crítica del discernimiento*.

cia», y *kritiké* significa «el arte o aptitud del enjuiciamiento» [16]. En realidad, la *Crítica del discernimiento* no deja de ser una suerte de «Crítica de las críticas», pues explora esa zona intermedia (ocupada por la *estética* y la *teleología*) que se halla entre los dominios de la teoría y la praxis, distinguiendo sus respectivas esferas. Nuestro ánimo cuenta finalmente en la tópica kantiana con tres capacidades cognoscitivas: el entendimiento, que se ocupa del *conocer*; la razón, que se ocuparía del *desear*, y, por último, el discernimiento, cuyo ámbito es el del *sentimiento de placer y displacer*; al discernimiento le toca enjuiciar los objetos propios del arte, así como los de aquella naturaleza orgánica que precisa ser enfocada desde una perspectiva teleológica para completar la explicación causal del mecanicismo cuando ésta se muestra insuficiente.

2. *Ediciones utilizadas por los traductores*

Este trabajo está enmarcado en un proyecto de investigación [17] y la idea inicial era que buena parte de los miembros del equipo se involucraran en esta traducción. Sin embargo, sus distintos quehaceres parecían impedirlo a medio plazo [18], mientras que yo coincidía con Salvador Mas en Berlín, donde ambos realizamos este pasado invier-

[16] Cfr. Reiner Winter, «Über das dialektische Verhältnis von Kritik und Aufklärung», en *Philosophische Taschenkalender. Jahrbuch zum Streit der Facultäten*, 1991.

[17] Este proyecto, en el que a mí me ha tocado hacer las veces de investigador principal, se titula: «El problema de la conciliación entre naturaleza y libertad. Kant y su tercera *Crítica*» (BFF2001-1183). El equipo de investigación está compuesto por Javier Muguerza (UNED), Antonio Pérez Quintana (Univ. de La Laguna), Concha Roldán (CSIC), Antonio Valdecantos (UC3M), Faustino Oncina (Univ. de Valencia), Manolo Ramos (Univ. de Valencia), Francisco Pérez (CSIC), Maximiliano Hernández (Salamanca) y María Jesús Vázquez Lobeiras (Univ. de Santiago), Salvador Mas (UNED) y Roberto R. Aramayo (CSIC).

[18] Algo así debió de ocurrir con un viejo proyecto protagonizado por Juan Manuel Navarro Cordón, Antonio Miguel López Molina, Jorge Pérez de Tudela y María José Callejo, cuya traducción de la tercera *Crítica* para Alfaguara he anunciado en algunas de mis publicaciones (cfr. *Kant. Antología* —edición de Roberto R. Aramayo—, Península, Barcelona, 1991, p. 43). Desconozco la suerte que corrió esta empresa, de la que tuve casualmente noticia hace tantos años.

no una estancia financiada por el programa «Salvador Madariaga», del Ministerio de Educación, teniendo como anfitrión académico al profesor Hans Poser [19], gracias a los buenos oficios de Concha Roldán (quien ya venía frecuentando aquella institución desde hace muchos años). Esta circunstancia propició finalmente la realización del presente trabajo por parte de los dos traductores que figuramos aquí.

Tal como vienen a testimoniar nuestras respectivas partes del estudio preliminar, cada uno se responsabilizó en mayor medida de una parte del texto, de suerte que Salvador Mas se concentró en la Estética (traduciendo la *Crítica del discernimiento estético*), mientras yo hacía lo propio con la Teleología y la Introducción (correspondiéndome traducir la *Crítica del discernimiento teleológico*, además del prólogo y la introducción). Como es natural, cada uno ha revisado la parte traducida por el otro, para fijar el vocabulario siempre que ha sido posible, ya que cada una de tales partes tiene su propia especificidad y a veces ésta ha demandado alguna opción que, sin embargo, no funcionaba de igual modo en la otra.

En mi caso particular, además de consultar el texto debido a Morente, también tuve presente la versión castellana realizada por Pablo Oyarzún [20], así como la edición francesa elaborada por Alain Renaut [21], quien aporta un valioso estudio introductorio. La edición alemana que ambos traductores hemos utilizado es la preparada por Heiner F. Klamme [22], que cuenta con una solvente introducción y unas documentadas anotaciones de Piero Giorda-

[19] En el Institut für Philosophie de la TU-Berlin, donde también tuvimos contacto con los profesores Günter Abel y Thomas Gil.

[20] Cfr. *Crítica de la facultad de juzgar* (traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún), Monte Avila Editores, Caracas, 1991. Esta edición incluye también «La filosofía como un sistema», es decir, el extenso borrador inédito de la introducción kantiana.

[21] Cfr. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* (traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut), Aubier, Paris, 1995. Aquí también se incluye la primera introducción.

[22] Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Mit einer Einleitung und Bibliographie hrsg. von Heiner F. Klamme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti), Felix Meiner, Hamburg, 2001. Esta edición sustituye a la preparada por Karl Vorländer en 1902 para esta misma editorial.

netti [23]; huelga señalar que su apartado crítico ha sido convenientemente rentabilizado por nuestra edición. Al igual que hace la edición publicada en Felix Meiner, aquí reproducimos al margen las dos paginaciones habitualmente utilizadas para citar el texto de Kant; entre paréntesis triangulares quedan consignadas las páginas del quinto volumen de la edición académica (*Kants Werke*, Akademie Textausgabe): <Ak. V pág.>, y entre corchetes, las páginas de la segunda edición original precedidas por una B: [B pág.]. Nuestras notas están identificadas por la sigla habitual, a saber: *N.T.*, y han sido numeradas correlativamente, mientras que las notas de Kant son presentadas mediante asteriscos.

Aunque lo estuvimos valorando, al final decidimos no incluir la denominada Primera Introducción [24], para reproducir fielmente la obra que Kant entregó a la imprenta en 1790. El texto aquí presentado corresponde a la segunda edición (de ahí que su paginación quede consignada por la sigla «B» y no por «A», como sucede con otras ediciones *princeps*) que fue publicada en Berlín por Lagarde a comienzos de 1793 [25].

3. *De cómo evolucionó el título de la obra*

En la primavera del año 1787 quienes consultaron el catálogo de la feria de Leipzig vieron allí anunciada una nueva obra kantiana, cuyo título era *Fundamentación para la Crítica del gusto*. Decepcionado por no haber podido hacerse con ella el profesor de Marburgo Johann Bering escribe a Kant para encarecerle que ultime cuanto antes «el sis-

[23] Piero Giordanetti es asimismo el autor de un trabajo muy útil en orden a rastrear la evolución del texto que nos ocupa: «Kants Entdeckung der Apriorität des Geschmacksurteils. Zur Genese der Kritik der Urteilskraft», en Klemme, H. F. (Hg.), *Aufklärung und Interpretation*, Würzburg, 1999, pp. 171-196.

[24] Que, como luego se verá, Kant desechó no sólo por su gran tamaño, sino porque al escribir la obra necesitó redactar una introducción distinta. Un extracto poco inteligible de la Primera Introducción fue publicado por Jacob Sigismund Beck (a quien Kant le había solicitado un «compendio literal») en el segundo tomo de sus *Resúmenes aclaratorios de los escritos del profesor Kant* (Riga, 1794), bajo el título de «Observaciones para la Crítica del discernimiento».

[25] *Critic der Urtheilskraft* (Zweite Auflage), bey F. T. Lagarde, Berlin, 1793. Hubo una tercera edición en 1799 que Kant ya no supervisó.

tema de la razón especulativa pura y la filosofía práctica pura» [26]. Poco después Christian Gottfried Schütz es informado por el propio Kant de que éste planea escribir lo antes posible un libro con ese mismo título: *Fundamentación para la Crítica del gusto* [27]. Esta correspondencia nos informa de que, mientras terminaba su *Crítica de la razón práctica* [28], Kant se propuso elaborar una *Fundamentación para la Crítica del gusto*, tal como había redactado dos años antes la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Ahora bien, si Kant llegó a escribir esta última «Fundamentación» porque por aquel entonces no creía necesaria una segunda «Crítica» [29], con esta proyectada *Fundamentación de la Crítica del gusto* pasará exactamente lo contrario, ya que luego será descartada en aras de una tercera «Crítica», en donde por lo demás la propia *Crítica del gusto* [30] sólo sería finalmente una parte de otra obra mucho más compleja, cuyo título es el que hoy conocemos: *Crítica del discernimiento* [31].

Entretanto, el 28 de diciembre del año 1787, Kant había escrito a Carl Leonhard Reinhold lo siguiente: «Ahora estoy ocupado

[26] Cfr. su carta fechada el 28 de mayo del año 1787 (Ak. X 488).

[27] Cfr. la carta que Kant envió a este corresponsal el 25 de junio del año 1787 (Ak. X 490).

[28] Que Kant debió escribir justamente durante la primavera de 1787; cfr. el estudio introductorio antepuesto a mi edición de la *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 8 y ss.

[29] Cfr. mi estudio preliminar a la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 16 y ss.

[30] Esta expresión es utilizada incluso por el Kant precrítico. En el *Aviso informativo sobre sus lecciones para el semestre de invierno del curso 1764-1765* cabe leer lo siguiente: «Al mismo tiempo el muy cercano parentesco de las materia da lugar a echar un vistazo, junto a la *Crítica de la razón*, a la *Crítica del gusto*, esto es, la *Estética*, dado que las reglas de una sirven siempre para explicar las de la otra y su contraste supone un medio para concebir mejor ambas» (cfr. Ak. II 311). Por otro lado, al comienzo de la *Crítica de la razón pura* se dice: «Los alemanes son los únicos que se sirven ahora de la palabra *Estética* para designar lo que otros llaman *Crítica del gusto*» (cfr. *KrV*, A 21, B 35, nota).

[31] Así se lo dice a Carl Leonhard Reinhold el 12 de mayo del año 1789: «... mi *Crítica del discernimiento* (de la cual la "Crítica del gusto" es una parte)...» (cfr. Ak. XI 139); cfr. igualmente la carta que remite a Marcus Herz el 26-05-1789 (Ak. XI 45).

con la *Crítica del gusto*, con motivo de la cual se descubre un tipo nuevo de principios *a priori* diferente de los hallados hasta el momento. Pues las capacidades del ánimo son tres: capacidad para conocer, sentimiento del placer y displacer y capacidad para desear. Para la primera encontré principios *a priori* en la *Crítica de la razón pura* (teórica); para la tercera, en la *Crítica de la razón práctica*. También los busco para la segunda y, si bien es cierto que consideraba imposible encontrarlos, lo sistemático que me ha permitido descubrir en el ánimo humano ese análisis de las dos capacidades examinadas anteriormente, y que me ha suministrado un admirable material para indagar cuanto sea posible a lo largo del resto de mi vida, me puso en este camino, de suerte que ahora reconozco tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios *a priori* que cuentan y pueden determinar con seguridad el contorno de aquel posible tipo de conocimiento: la filosofía teórica, la *teleología* [32] y la filosofía práctica, de las cuales la intermedia se revela, desde luego, como la más pobre en fundamentos *a priori*. Para Pascua espero tener ultimado un manuscrito bajo el título de *Crítica del gusto*, aun cuando no esté para entonces en la imprenta» [33].

Sin embargo, el proyecto se retrasará y sólo dos meses después el plazo era otro, pues Kant confiaba en poder trabajar el semestre del verano de 1788 y tener lista su *Crítica del gusto* para la feria de San Miguel (29 de septiembre), aunque temía que sus ocupaciones como rector de la Universidad de Königsberg y decano de la facultad de Filosofía pudieran dar al traste con esa previsión [34], tal

[32] Este subrayado es mío. Como vemos, la teleología se prefigura como el gozne destinado a mediar entre teoría y praxis.

[33] La carta en cuestión está fechada el 28 de diciembre del año 1787 y tiene una postdata del 31 de diciembre; cfr. Ak. X 414-415. Klemme la cita en su introducción, si bien de modo incompleto (cfr. *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Hamburg, 2001, p. XVII); sin embargo, la edición electrónica que he consultado (cfr. *Kant im Kontext*, Kastern Worm, Berlin, 1997) contiene una discrepancia respecto a las páginas concernidas, pues aquí la referencia correcta sería: Ak. XI 514-515 (en vez de 414-415).

[34] Cfr. la carta que remite a Carl Leonhard Reinhold el 7 de marzo del año 1788 (Ak. X 532).

como sucedió de hecho. Al año siguiente, Kant cuenta con acabar su obra en el otoño de 1789, aunque ahora el título es otro, según sabíamos ya por la carta que remite a Carl Leohnard Reinhold el 12 de mayo del año 1789: «mi *Crítica del discernimiento* (de la cual la «Crítica del gusto» es una parte) se hallará conjuntamente con su libro en la misma feria de San Miguel» [35].

Al fallecer Hartknoch, su editor habitual, Kant se siente desvinculado del compromiso adquirido con él para que publicase su *Fundamentación para la crítica del gusto* y busca otra casa editorial, seguramente dolido por los retrasos que habían padecido la *Fundamentación* y la segunda *Crítica* en manos de Hartknoch [36], aun cuando el hijo de éste le recuerda el acuerdo para editar esa *Crítica del gusto bello* [37], cuya publicación había sido programada por su padre. Kant encomendará la edición de su *Crítica del discernimiento* a un editor berlinés, François Théodore de La Garde, quien debería recibir el manuscrito a finales de noviembre del año 1789 [38]. Como Kant quería que apareciera en la pascua de 1790, en enero de dicho año La Garde le propone ir componiendo al menos una parte del texto, para que su impresor no comience otros trabajos [39]. La edición tendrá mil ejemplares y Kant recibirá dos ducados por pliego (o sea, por cada cuatro páginas impresas) [40].

[35] Cfr. Ak. XI 39 (en la ya citada edición electrónica consta, sin embargo, la p. 139).

[36] La composición tipográfica de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* duró casi seis meses (cfr. p. 16 del prólogo a mi ya citada edición castellana) y, aunque Hartnoch se disculpó asegurando que nunca se produciría un retraso semejante, la *Crítica de la razón práctica* se publicó en 1788, pese a estar en poder del editor desde varios meses antes (cfr. p. 12 del prólogo a mi edición castellana de dicha obra).

[37] Cfr. la carta dirigida por el hijo de Hartknoch a Kant en agosto del año 1789 (Ak. XI 74).

[38] Cfr. Ak. XI 97.

[39] Cfr. Ak. XI 121.

[40] Para estos detalles resulta curioso consultar el trabajo de Werner Stark, «Zu Kants Mitwirkung an der Drucklegung seiner Schriften», en Bernd Ludwig, *Kants Rechtslehre. Mit einer Untersuchung zur Drucklegung Kantischer Schriften von Werner Stark*, Hamburg, 1988, pp. 7-29.

En enero de 1790, el día 21 para ser exactos, Kant envía una primera remesa del original compuesta por cuarenta pliegos, anunciando que todavía quedan otros tantos y que, asimismo, debe abreviar una introducción que resultaría demasiado extensa (se refiere a los diecisiete pliegos de «La filosofía como sistema», la primera introducción redactada hacia mayo de 1789, según G. Tonelli) [41]. El 9 de febrero manda otros cuarenta pliegos, advirtiendo que aún quedan tres más, aparte de la introducción, que continúa resumiendo [42]. Los tres pliegos restantes quedarán convertidos en los nueve que remitirá el 8 de marzo [43]. Y el 22 de marzo manda la nueva introducción, que ahora ocupa diez pliegos en vez de diecisiete y que ha sido redactada en esos últimos catorce días, junto al prólogo; «me gustaría —escribe Kant a su nuevo editor— que la introducción fuese impresa con una letra *más pequeña y diferente* a la del libro mismo» [44].

4. *El «giro ético» en la* Crítica del discernimiento teleológico

Entre nosotros, Caffarena nos ha hecho reparar en que todos estos detalles cronológicos no dejan de tener su importancia [45] y, de hecho, él mismo los emplea para hacer una lectura que «privilegia las claves que da lo más reciente: la segunda introducción, así como

[41] Cfr. Ak. XI 123.
[42] Cfr. Ak. XI 132.
[43] Cfr. Ak. XI 143.
[44] Cfr. Ak. XI 145. La segunda edición que Lagarde sacará en 1793 no contiene cambios muy significativos. Kant sólo añade dos nuevas notas (en las páginas XXII y 462) y las mejoras estilísticas correrán más bien a cargo de Friedrich Gentz, que fue contratado a tal efecto por el editor. Por ello, aunque se anunció así, a Kant no le parecía bien que se hablara de una «segunda edición *mejorada*» (cfr. Ak. XI 373, 383 y 403).

[45] Quien desee profundizar en ellos puede acudir a los trabajos de Giorgio Tonelli: «La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*», en *Revue internationale de philosophie*, 30 (1954), pp. 423-448; y «Von der verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft», en *Kant-Studien*, 49 (1957/58), pp. 154-166.

los desarrollos prolijos del final de la obra, conectando muy explícitamente la tercera *Crítica* con una demanda que surge de la *Crítica de la razón práctica*» [46]. Estaríamos ante lo que Zammito ha dado en llamar el «giro ético» de la obra [47]. «El mejor camino para iluminar la naturaleza del "giro ético" —aduce Zammito— es contrastar la versión final de la introducción, compuesta en marzo de 1790, con la *Primera Introducción*, redactada en mayo de 1789. El interés de Kant por la utilidad heurística de los juicios teleológicos para el conocer parece decaer sustancialmente entre la composición de ambas versiones» [48].

No es que Kant haya perdido de vista esta utilidad heurística para estudiar la naturaleza orgánica, sino que tal perspectiva se ve desbordada por otros problemas de mayor calado planteados en la segunda *Crítica* y que se ven apuntados en el segundo epígrafe de su introducción: «Por mucho que se constate un insondable abismo entre el dominio del concepto de la naturaleza y el dominio del concepto de la libertad, de tal modo que no sea posible tránsito alguno del uno al otro, como si fueran dos mundos totalmente distintos, de los cuales el primero no puede tener ningún influjo sobre el segundo, pese a todo, éste sí debe tener alguna influencia sobre aquél; dicho de otro modo, el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes y, por consiguiente, la naturaleza también ha de poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad» (B XIX-XX). Muy probablemente muchos de los temas tratados en la «Metodología del discernimiento teleológico» no figuraban dentro del proyecto inicial o, en todo caso, fueron cobrando un protagonismo inesperado que le obligó a redactar una nueva introducción donde quedara convenientemente acentuado este «giro ético».

[46] Cfr. José Gómez Caffarena, «La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*», en *En la cumbre del criticismo*, ed. cit., pp. 13-27.

[47] Cfr. John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1992, p. 264; el capítulo 13 está dedicado a desgranar este «giro ético» (*ethical turn*).

[48] Cfr. Zammito, *op. cit.*, p. 265.

Según va entrando en materia, el planteamiento inicial (que veremos dentro de un momento) da paso al problema nuclear de la filosofía transcendental: el compatibilizar las heterogéneas legislaciones de la naturaleza y de la moral, a saber, el mecanicismo y la libertad. Kant se pregunta si cabe tender un puente que una el mundo fenoménico del entendimiento y el orden nouménico de la razón. He aquí la respuesta que brinda en el último epígrafe de su introducción: «El entendimiento es legislador *a priori* para la naturaleza. La razón es legisladora *a priori* para la libertad y su propia causalidad. Dado el enorme abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos, el dominio del concepto de naturaleza bajo la primera legislación y el del concepto de libertad bajo la segunda están totalmente segregados frente a todo influjo recíproco que por sí pudieran tener el uno sobre el otro; y no es posible tender un puente de un dominio al otro. Ahora bien, el efecto según el concepto de libertad es el fin final que debe existir, para lo cual se presupone su condición de posibilidad en la naturaleza. Aquello que presupone esta condición *a priori* y sin remitirse a lo práctico, el discernimiento, suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad, que hace posible el tránsito desde la legislación pura teórica hacia la legislación pura práctica en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza, pues de esta manera se reconoce la posibilidad del fin final, que sólo puede realizarse en la naturaleza y de acuerdo con sus leyes» (B LIV-LV).

Curiosamente, con la *Crítica del discernimiento* Kant parece retomar el viejo programa que se había trazado tres décadas antes y que fue arrinconado por la compleja elaboración de su primera *Crítica*. Evoquemos por un momento la célebre carta que Kant envió a Marcus Herz el 21 de febrero del año 1772: «También he pergeñado a mi relativa satisfacción los principios del sentimiento, del gusto y del discernimiento (*Beurteilungskraft*), con sus efectos, lo agradable, lo bello y lo bueno; y ahora tengo el plan de una obra que podía titularse *Los límites de la sensibilidad y de la razón*. Dicha obra tendría dos partes, una teórica y otra práctica. La primera se dividiría en dos apartados: 1) la *fenomenología* en general; 2) la metafísica, sólo según su naturaleza y método. La segunda contaría igualmente con dos

apartados: 1) los principios universales del sentimiento del gusto y de los apetitos sensibles; 2) los primeros fundamentos de la moralidad» [49]. Ahora, en su tercera *Crítica*, el *gusto* sigue ocupándose de «lo bello» y al *discernimiento* le compete igualmente bregar con «lo bueno». Y, asimismo, «los principios universales del gusto» se ven aquí flanqueados en cierto modo por «los primeros fundamentos de la moralidad».

5. *La teleología como hilo conductor o principio heurístico*

Schopenhauer, en su *Crítica de la filosofía kantiana*, el prolijo apéndice al primer volumen de *El mundo como voluntad y como representación*, resume a su manera el contenido de la *Crítica del discernimiento teleológico*. Según él, esta segunda parte de la tercera *Crítica* sólo viene a decir esto: «Aun cuando los cuerpos organizados nos aparecen necesariamente como si estuvieran compuestos conforme a un concepto de fin previo, sin embargo, esto no nos autoriza a admitirlo así objetivamente. Pues nuestro intelecto, al que las cosas le son dadas desde fuera y mediatamente, nunca conoce el interior de las mismas merced a lo cual surgen y subsisten, sino que sólo conoce su cara exterior y no puede captar la peculiar índole de los productos naturales orgánicos más que por analogía, en tanto que los compara con las obras elaboradas intencionalmente por los hombres, cuya constitución está determinada por un fin y el concepto de éste. Esta analogía es suficiente para hacernos concebible la coincidencia de todas sus partes para con el todo e incluso para proporcionarnos el hilo conductor de su estudio, pero en modo alguno cabe convertirla en la explicación efectiva del origen y la existencia de tales cuerpos. Pues la necesidad de concebirlos así es de origen subjetivo. Así resumiría yo la doctrina de Kant a este respecto» [50].

Este resumen de Schopenhauer es atinado, siempre que nos atengamos únicamente a los temas abordados antes del «giro ético».

[49] Cfr. Ak. X 129.
[50] Cfr. A. Schopenhauer, *WWV*, vol. I, pp. 630-631.

Ciertamente, Kant entiende que al estudiar la naturaleza orgánica hemos de considerar esos productos «*como si* [RRA] estuvieran plenamente trazados exprofeso para nuestro discernimiento» (B 267). A su modo de ver, «el enjuiciamiento teleológico se aplica legítimamente al estudio de la naturaleza, al menos de un modo problemático, pero sólo para ponerla en *analogía* con la causalidad conforme a fines bajo principios de observación e indagación, sin pretender *explicarla* con ello» (B 269). La biología excede los límites de una explicación mecanicista y su estudio necesita recurrir subsidiariamente a una causalidad finalística, habida cuenta de que «un ser organizado no es una mera máquina, pues ésta tiene tan sólo una fuerza *motriz*, sino que posee una fuerza *configuradora*, una fuerza capaz de transmitirse a materias que no la tienen (organizándolas), una fuerza configuradora que se propaga y que no cabe explicar únicamente por la capacidad motriz (por el mecanismo)» (B 292-293).

Por supuesto, Kant repetirá hasta la saciedad que se trata de un principio regulativo y no constitutivo, de un mero *hilo conductor* que nos permite «ampliar el conocimiento de la naturaleza conforme a un principio diferente, cual es el de las causas finales, sin detrimento del principio mecánico que rige su causalidad» (B 301) [51]. Desde luego, no estamos ante nada similar al teleologismo ingenuo que Voltaire parodiara en su *Cándido*, según el cual nuestra nariz estaría diseñada para sujetar los anteojos, ni mucho menos ante aquel «asilo de la ignorancia» magistralmente descrito por Spinoza en el Apéndice al primer libro de su *Ética*. La teleología en Kant abre nuevos horizontes al estudio de la naturaleza orgánica; «el no dejar a un lado el principio de los fines en los productos de la naturaleza constituye una máxima de la razón, habida cuenta de que, aun cuando no nos haga más concebible su génesis, sí supone *un principio heurístico* [RRA] para indagar las leyes particulares de la naturaleza» (B 355). «En la teleología uno habla ciertamente de la naturaleza

[51] «Nadie ha puesto todavía en duda la exactitud del principio relativo a que sobre ciertas cosas de la naturaleza (seres organizados) y su posibilidad haya de juzgarse con arreglo al concepto de causas finales, aun cuando sólo se requiera un *hilo conductor* para aprender a conocer su índole mediante la observación, sin encaramarse hasta la indagación de su primer origen» (B 319).

como si [RRA] la finalidad en ella fuera intencional, pero al mismo tiempo ese propósito se atribuye a la naturaleza, esto es, a la materia; con lo cual (pues a este respecto no puede darse ningún malentendido, en tanto que de suyo no se atribuye a una materia inanimada ningún propósito en el sentido estricto del término) se quiere indicar que esta palabra sólo denota un principio del discernimiento reflexionante y que sólo añade al uso de la razón un tipo de indagación distinto del que se atiene a las leyes mecánicas, al efecto de cumplimentar la insuficiencia de este último en la búsqueda empírica de todas las leyes particulares de la naturaleza» (B 308) [52].

6. *Newton y su perplejidad ante una simple brizna de hierba*

Cuando Kant estaba diseñando su tercera *Crítica* publicó un opúsculo titulado *Sobre el uso de los principios teleológicos en filosofía*. En el borrador inédito de dicho trabajo nos confiesa que «algunas veces también había probado a navegar por ese golfo suponiendo aquí el fundamento de un ciego mecanismo natural y creía descubrir una travesía hacia un concepto de naturaleza sin arte, pero la razón siempre quedaba varada en la playa y preferí aventurarme por el inconmensurable océano de las ideas» [53]. Por ello, en la *Crítica del discernimiento teleológico* acuñará «la idea del conjunto de la naturaleza como un sistema según la regla de los fines» (B 300), porque «para esa conexión tan manifiesta de las cosas con arreglo a causas finales ha de pensarse una causalidad diferente a la del mecanismo, a saber, la de una causa (inteligente) del mundo que obra conforme a fines; tal principio es una mera máxima del discernimiento, donde el concepto de aquella causalidad es *una mera idea* [RRA] a la que no se trata de conceder realidad alguna, sino *que sólo se la utiliza como hilo*

[52] «No *observamos* los fines en la naturaleza como intencionales, sino que sólo *pensamos* este concepto como un hilo conductor del discernimiento en la reflexión sobre los productos de la naturaleza» (B 336).

[53] Cfr. Ak. XXIII 75: «Trabajo preliminar de «Acerca del uso de principios teleológicos en filosofía»», en *Kant. Antología* (edición de Roberto R. Aramayo), Península, Barcelona, 1991, p. 173.

conductor de la reflexión [RRA], la cual permanece siempre abierta a todo fundamento de explicación mecánica, sin extraviarse fuera del mundo sensible» (B 318).

Su admirado Newton había sabido explicar la mecánica celeste. «Newton —leemos en las *Acotaciones marginales a su ejemplar de las "Observaciones sobre lo bello y lo sublime"*— advirtió por primera vez orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos y diversidad, discurriendo desde entonces los cometas en trayectorias geométricas» [54]. Pero, a juicio de Kant, resulta ocioso aguardar que aparezca otro Newton capaz de dar una explicación meramente mecánica en botánica o biología. «Es totalmente cierto que ni por asomo podemos llegar a conocer suficientemente los seres organizados y su posibilidad interna según principios meramente mecánicos de la naturaleza, ni mucho menos acertar a explicárnoslos; y esto es tan cierto como para poder decir sin vacilación alguna que para el hombre resulta absurdo siquiera concebir semejante proyecto o esperar que alguna vez pueda surgir un Newton capaz de hacer comprensible tan siquiera la producción de un hierbajo con arreglo a leyes ordenadas sin propósito alguno; bien al contrario, esta comprensión ha de serle negada sin más a los hombres» (B 337-338).

A decir verdad, Kant está reiterando aquí una tesis que ya había sostenido en 1755, al escribir el prefacio de su *Historia general de la naturaleza y la teoría del cielo*; allí decía: «la formación de todos los cuerpos siderales, la causa de sus movimientos, en suma, el origen de toda la constitución actual del universo, podrá ser comprendido con mayor facilidad que la génesis de una sola hierba, o la de una oruga, explicada exacta y completamente por meras causas mecánicas» [55]. Como vemos, treinta y cinco años después continúa pensando exactamente lo mismo, según leemos en el § 77 de la *Crítica del discernimiento teleológico*: «ninguna razón humana (tampoco ninguna razón finita que fuese cualitativamente similar a la nuestra, por mucho que la superase según el grado) puede esperar comprender

[54] Cfr. Ak. XX 58; en *Kant. Antología*, ed. cit., p. 156.
[55] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels...* (1755), Ak. I 230.

en absoluto a partir de simples causas mecánicas la producción ni siquiera de una hierbecilla» (B 352).

Esta convicción es lo que le induce a proponer emplear la teleología como una ficción heurística subsidiaria del mecanicismo. Como ya se ha dicho, la *Primera introducción* enfatizaba mucho esta problemática y allí queda expuesta con una mayor claridad: «el juicio teleológico sobre la posibilidad intrínseca de un producto de la naturaleza no es más que un juicio reflexivo, no de determinación. Al decir, por ejemplo, que el cristalino del ojo tiene el fin de efectuar, por medio de una segunda refracción de los rayos luminosos, la reunión en un punto de la retina del ojo de los rayos que emanan de otro punto de la misma, sólo se dice que *la representación de un fin en la causalidad de la naturaleza* [RRA] respecto a la producción del ojo *es pensada porque tal idea sirve de principio para orientar la investigación* [RRA] del ojo en lo referente al citado aspecto. Con ello, no se atribuye a la naturaleza una causa que opera según la representación de fines, es decir, *intencionalmente*, lo que sería un juicio teleológico de determinación y, como tal, transcendente, puesto que pone en movimiento una causalidad que residen allende de los límites de la naturaleza» [56].

Es esta limitación de nuestra propia capacidad cognoscitiva, incapaz de poder explicarse los objetos orgánicos de la naturaleza por causas meramente mecánicas, lo que le hace buscar «un concepto que pudiera servir como criterio a nuestro discernimiento al reflexionar teleológicamente sobre la naturaleza» (B 407-408), dando pie a la hipótesis de un *entendimiento artista* [57]. «Desde luego —subraya Kant—, no es lo mismo decir: "la producción de ciertas cosas de la naturaleza o de la naturaleza en su conjunto sólo es posible mediante una causa que se determina a obrar conforme a propósitos", que afirmar: "*conforme a la peculiar índole de mis capacidades cognoscitivas* yo no puedo juzgar sobre la posibilidad de aquellas cosas y su producción sino cuando pienso de cara a ellas una causa que obra conforme a

[56] Cfr. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (1942), Ak. XX 236.

[57] Cfr. mi trabajo «Postulado / hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», en *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 142-156.

propósitos, o sea, si pienso un ser que sea productivo conforme a la analogía con la causalidad de un entendimiento"» (B 333) [58].

7. *Fin último (cultura) / fin final (buena voluntad y sumo bien)*

En realidad Kant está rentabilizando dentro del ámbito biológico el mismo esquema que ya utilizó en su filosofía de la historia. Recordemos lo que decía en 1784: «No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación [de la humanidad] en el escenario del gran teatro del mundo; haciendo balance del conjunto se diría que todo se ha visto urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea hacerse sobre tan engreída especie. En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la naturaleza*. Vamos a ver si logramos encontrar *un hilo conductor* [RRA] para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que produjo un Kepler, que sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas, y luego un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la naturaleza» [59].

Con arreglo al «giro ético» ya señalado, Kant recupera este razonamiento sobre todo a partir del § 83. Una vez que la naturaleza

[58] En su opinión, «el principio de una deducción mecánica de los productos naturales conformes a fin puede coexistir junto a la deducción teleológica, sin que en modo alguno se haga superflua a esta última; es decir, que ante una cosa que hemos de enjuiciar como fin natural (un ser organizado) cabe ensayar todas las leyes conocidas y por descubrir de la producción mecánica, permitiéndonos asimismo esperar obtener con ello un buen resultado, pero sin que ello nos dispense nunca de invocar para la posibilidad de semejante producto un fundamento de producción totalmente distinto, cual es el de la causalidad mediante fines» (B 353).

[59] Cfr. Ak. VIII 18; cfr. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (edición de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán), Tecnos, Madrid, 1987, p. 5.

ha sido descrita en los parágrafos precedentes como «un sistema de fines» para el discernimiento reflexionante, Kant se pregunta entonces por cuál pueda ser el «fin último» de dicho sistema. Tal fin será la *cultura* y no la *felicidad*. ¿Por qué? Pues, en primer lugar, porque la felicidad [60] es inalcanzable por definición. «El concepto de felicidad —afirma Kant— es una mera *idea* de un estado, idea a la cual quiere adecuar dicho estado bajo condiciones simplemente empíricas (lo cual es imposible). El hombre proyecta por sí mismo esa idea y ciertamente de modo tan variopinto merced a su entendimiento entremezclado con la razón y los sentidos, modificándola con tanta frecuencia que aun cuando la naturaleza estuviese también enteramente sometida a su arbitrio, pese a ello no podría asumir en absoluto ninguna ley precisa, universal y estable, que coincidirá con este titubeante concepto y con el fin que cada cual se propone de modo arbitrario» (B 388-389). Por añadidura, «sus paradójicas *disposiciones naturales* lo sumen en tormentos inventados por él mismo y en otros urdidos por su propia especie merced a la opresión de la dominación, la barbarie de las guerras, etc., colocándolo en tal apremio que él mismo coopera en la destrucción de su propia especie poniendo cuanto puede de su parte, de tal suerte que aun cuando la más benéfica naturaleza exterior a nosotros hubiese cifrado su fin en la felicidad de nuestra especie, dicho fin no sería alcanzado sobre la tierra en un sistema de la naturaleza, porque nuestra naturaleza no es susceptible de ello» (B 390).

Así pues, descartada la felicidad, el único candidato para ser fin último es la cultura. Mas no una cultura que cultive la destreza para promover fines en general, sino una que cultive la disciplina para «librar a la voluntad del despotismo de los apetitos merced al cual quedamos apegados a ciertas cosas de la naturaleza y nos volvemos incapaces de elegir por nosotros mismos, al dejar oficiar como ataduras los impulsos que la naturaleza sólo nos ha suminis-

[60] Para profundizar en el tratamiento kantiano de la felicidad, remito a mis trabajos «Autoestima, felicidad e imperativo elpidológico: razones y sinrazones del (anti)eudemonismo kantiano», en *Dianoia*, 43 (1997), pp. 77-94, e *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001, *passim*.

trado a guisa de hilos conductores, para no descuidar o vulnerar la animalidad que hay dentro de nosotros, en tanto que somos lo bastante libres para tensar o aflojar esas ataduras, para alargarlas o acortarlas según lo exijan los fines de la razón» (B 392). Fiel al cuarto principio de sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, el antagonismo de nuestra «insociable sociabilidad» seguirá siendo el principal motor de la cultura, según pone de manifiesto su más enconada manifestación: la guerra, que aquí es presentada como un medio adicional para promover el fin de la cultura: «si bien la guerra es una tentativa inintencional (incitada por pasiones desenfrenadas) por parte de los hombres, quizá sí sea una tentativa intencional y hondamente recóndita por parte de la sabiduría suprema, en orden a preparar, cuando no a instaurar, un sistema de Estados fundado moralmente; así, a pesar de las espantosas angustias con que la guerra cubre al género humano y las penalidades acaso todavía mayores con que le oprimen durante la paz los continuos preparativos bélicos, la guerra no deja de ser un móvil suplementario para desarrollar hasta su más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura» (B 394).

Ahora bien, Kant subraya que no cabe confundir este *fin último* con el *fin final* de la naturaleza, el cual ha de ser un «fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad» (B 397). Este fin final no será otro que nosotros mismos, pues tan sólo en el hombre, «si bien tan sólo en él como sujeto moral, se halla la legislación incondicionada con respecto a los fines, la única que le capacita para ser un fin final al cual está teleológicamente subordinada toda la naturaleza» (B 399). Kant acude a las premisas de su formalismo ético, al único valor que un hombre puede darse a sí mismo, afirmando rotundamente que «*una buena voluntad* [61]

[61] No me resisto a transcribir este conocido pasaje de la *Fundamentación* tantas veces citado: «La buena voluntad no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo y, considerada por sí misma, resulta sin comparación alguna mucho más estimable que todo cuanto merced a ella pudiera verse materializado en favor de alguna inclinación e incluso, si se quiere, del compendio de todas ellas. Aun cuando merced a un destino particularmente adverso, o a causa del mezquino

[RRA] es lo único gracias a lo cual su existencia puede poseer un valor absoluto y en relación con lo que la existencia del mundo puede tener un *fin final*» (B 412). La voluntad buena en sí misma, y no como medio para ningún otro propósito de que se hablaba en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [62], es identificada con el fin final del que trata la *Crítica del discernimiento teleológico*, al ser «lo único cuyo valor se halla por encima de todo» [63].

Con este hallazgo de la filosofía transcendental viene a coincidir, según Kant, «el juicio más común de la sana razón humana, a saber: que el hombre sólo puede ser un fin final de la creación en cuanto ser moral, en tanto que se le encamina a enjuiciar sobre esta

ajuar con que la haya dotado una naturaleza madrastra, dicha voluntad adoleciera por completo de la capacidad para llevar a cabo su propósito y dejase de cumplir en absoluto con él (no porque se haya limitado a desearlo, sino pese al gran empeño por hacer acopio de todos los recursos que se hallen a su alcance), semejante voluntad brillaría pese a todo por sí misma cual una joya, como algo que posee su pleno valor en sí mismo. A ese valor nada puede añadir ni mermar la utilidad o el fracaso. Dicha utilidad sería comparable con el engaste que se le pone a una joya para manejarla mejor al comerciar con ella o atraer la atención de los inexpertos, mas no para recomendarla a los peritos ni aquilatar su valor» (*Grundl.*, Ak. IV 394; cfr. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* —edición de Roberto R. Aramayo—, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 64-65).

[62] «El auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una *voluntad buena en sí misma* y no *como medio* con respecto a uno u otro propósito, algo para lo cual era absolutamente necesaria la razón, si es que la naturaleza ha procedido teleológicamente al distribuir sus disposiciones por doquier. A esta voluntad no le cabe, desde luego, ser el único bien global, pero sí tiene que constituir el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluyendo el ansia de felicidad, en cuyo caso se deja conciliar muy bien con la sabiduría de la naturaleza, si se percibe que aquel cultivo de la razón preciso para ese primer e incondicionado propósito restringe (cuando menos en esta vida) de diversos modos la consecución del segundo y siempre condicionado propósito, cual es la felicidad, reduciéndola incluso a menos que nada, sin que la naturaleza proceda inconvenientemente con ello, porque la razón, que reconoce su más alto destino práctico en el establecimiento de una buena voluntad, al alcanzar su propósito sólo es capaz de sentir un contento muy idiosincrásico nacido del cumplimiento de una meta que a su vez sólo determina la razón, aun cuando esto deba vincularse con algún quebranto para los fines de la inclinación» (Ak. IV 397; *Fundamentación*, p. 68).

[63] Cfr. Ak. IV 403; *Fundamentación*, p. 78.

cuestión y se le incita a solventarla. ¿De qué sirve —se dirá— que este hombre posea tanto talento para ser muy activo e incluso ejerza una útil influencia sobre la comunidad, lo cual tiene un gran valor en relación tanto con su fortuna como con el provecho de los demás, si no posee una buena voluntad? Si se lo considera según su fuero interno, ese hombre es un objeto digno de desprecio» (B 412). En definitiva, nuestra conciencia moral es —también aquí— el tribunal [64] donde se debe dirimir esta causa del fin final de la naturaleza. «Si en un descuido ha procedido contrariamente a su deber, sin hacerse por ello responsable ante los hombres, la severa reprimenda que se haga en su interior a sí mismo tomará la palabra, como si fuera la voz de un juez a quien hubiera de rendir cuentas por ello» (B 416), para recordarle que sin su *teleología moral* «la creación entera sería un erial gratuito y sin fin final» (B 410).

Así pues, el fin final de la naturaleza no es otro que «el hombre bajo leyes morales» (B 421), pero también «el *sumo bien* posible en el mundo mediante la libertad» (B 423) [65]. Tal como sostenía la

[64] «La conciencia moral representa una corte de justicia en que el entendimiento es legislador, un tribunal donde el discernimiento oficia como fiscal y abogado defensor a un tiempo, quedando el papel de juez en manos de la razón» (cfr. Refl. 6815; Ak. XIX 170). Cfr. «El tribunal de la conciencia», en *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, ed. cit. pp. 169-174.

[65] Otro tanto sucedía en la segunda *Crítica*, cuando se intentaba distinguir entre la virtud o buena voluntad, como bien supremo, y el sumo bien, entendido como la coalición de virtud y felicidad. «El concepto de lo *sumo* entraña una ambigüedad que, si no es tenida en cuenta, puede dar pie a disputas innecesarias. «Sumo» puede significar lo supremo (*supremum*) o también lo consumado (*consumatum*). Lo primero supone aquella condición que es ella misma incondicionada, esto es, que no se halla sometida a ninguna otra condición (*originarium*); lo segundo supone aquel conjunto que no forma parte de un conjunto mayor del mismo tipo (*perfectissimum*). Así la *virtud* (en cuanto dignidad de ser feliz) es la *suprema condición* de cuanto nos parezca sólo apetecible y por ello, al regular toda nuestra solicitación de felicidad, constituye el *bien supremo*. Mas no por ello supone todavía el bien completo y consumado en cuanto objeto de la capacidad desiderativa del ente racional finito; pues para ser tal se requiere también *felicidad*. En tanto que virtud y felicidad conjuntamente constituyen la tenencia del sumo bien en una persona, y por cuanto un reparto de felicidad en justa proporción con la moralidad constituye el *sumo bien* de un mundo posible, significa esto el completo y consumado bien,

Crítica de la razón práctica en su Dialéctica, promocionar una moralidad acorde con la felicidad constituirá ese sumo bien [66] que aquí se denomina fin final. Y, al igual que allí, «la ley moral nos ordena propiciar este fin final tanto como se halle a nuestro alcance (por lo que atañe a la moralidad), cualquiera que pueda ser el desenlace de tal empeño» (B 426). Asimismo, se reedita el postulado relativo a la existencia de Dios. Pues, «para proponernos un fin final conforme a la ley moral hemos de conjeturar una causa moral del mundo (un autor del mundo), y cuán necesario sea lo primero, hará igualmente necesario (esto es, en el mismo grado y por idéntica razón) conjeturar también esto último, o sea, que hay un Dios» (B 424).

8. *«Si Dios no existe...»: Spinoza frente a Dostoievski*

¿Acaso Kant está dando la razón a esa célebre sentencia que se atribuye a Dostoievsky [67]; acaso piensa como el personaje de *Los hermanos Karamazov* que, «si Dios no existe, todo está permitido» [68]?

donde la virtud supone el bien supremo en cuanto condición que no tiene ninguna otra por encima suyo» (*KpV*, Ak. V 110-111; *Crítica de la razón práctica* —edición de Roberto R. Aramayo—, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 220-221).

[66] Cuando leyó la *Crítica del discernimiento*, Schopenhauer anotó en sus *Studienhefte* (1811-1818) esta reflexión a propósito del sumo bien kantiano: «Que aquí se considere a la *felicidad como una parte del mandato moral* demuestra claramente que [Kant] piensa que la ley moral se abre a lo que ocurre y no sólo a lo que se quiere. [Kant] quiere virtud en el país de Jauja y a esa unión la llama sumo bien; pero esta simbiosis es tan imposible como hacer arraigar un pie de viña en una lámina de oro» (cfr. A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass* —hrsg. von A. Hübscher— dtv, München, 1985; vol. II, p. 293).

[67] «Si Dios ha muerto o se ha dejado convencer de que no existe... tiene razón el personaje de Dostoievsky: todo está permitido..., es decir, nada puede ser éticamente valorado» (F. Savater, *La tarea del héroe*, Taurus, 1982, p. 25).

[68] Aun cuando la idea impregne parte de su argumento, el célebre condicional no es pronunciado literalmente por ninguno de los personajes, si bien Semerdiakov le dice a Iván: «Si el Dios infinito no existe, no hay virtud, ni siquiera hace falta»; cfr. Schaerer, R.: «"Si Dieu n'existe pas...", Réflexions sur Kant et Dostoievsky», en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 100 (1967), p. 93, n.

Cuando menos Freud sí parece creerlo así, cuando en *El porvenir de una ilusión* (1927) escribe: «Si les enseñamos que la existencia de un Dios omnipotente y justo, de un orden moral universal y de una vida futura son puras ilusiones, se considerarán desligados de toda obligación de acatar los principios de la cultura. Cada uno seguirá, sin freno ni temor, sus instintos asociales y egoístas e intentará afirmar su poder personal, y de este modo surgirá de nuevo el caos, al que ha llegado a poner término una labor civilizadora ininterrumpida a través de muchos milenios. Aunque supiésemos y pudiésemos demostrar que la religión no posee la verdad, deberíamos silenciarlo y conducirnos como nos lo aconseja la filosofía del *como si*» [69].

El propio Schopenhauer acarició también esta sospecha. En su ensayo *Sobre los fundamentos de la moral* (1840) mantiene que Kant habría terminado por decretar una recompensa para la virtud, «la cual sólo trabaja de balde aparentemente, puesto que su salario es postulado con posterioridad y entra en escena convenientemente disimulado bajo el nombre de *sumo bien*, una fusión entre virtud y felicidad; pero en el fondo esto no difiere nada de una moral encaminada hacia la felicidad y que, por tanto, se sustenta en el interés personal o en aquel eudemonismo que Kant había expulsado solemnemente como algo heterónomo por la puerta principal de su sistema e introduce furtivamente de nuevo por la puerta trasera bajo el pseudónimo de "sumo bien"» [70]. Según esta lectura que Schopenhauer hace de Kant, éste acabaría por suscribir el eudemonismo, aunque lo haga indirectamente y dando un rodeo a través de su teoría del sumo bien. E, igualmente, con el postulado relativo a la existencia de Dios, repescado en el § 87 de la *Crítica del discernimiento teleológico* con su «prueba moral», Kant acometería una subrepticia fundamentación teológica de la ética, pese a que mantenga justamente todo lo contrario.

Ante los ojos de Schopenhauer, la moral kantiana se sustentaría sobre unos clandestinos presupuestos teológicos y, en este sentido,

[69] Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas* (traducción de Luis López-Ballesteros), Biblioteca Nueva, Madrid, 1972-75 (9 vols.), vol VII, p. 2979.

[70] Cfr. A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, en *Sämtliche Werke* (hrsg. von Arthur Hübscher), Brockhaus, Wiesbaden, 1966, vol. IV, p. 124.

Kant sería como un ilusionista cuyo dominio en el arte de la prestidigitación teórica pretende sorprender al público aparentando encontrar una cosa que ha ocultado anteriormente [71]. Tras compararlo con un mago que sólo puede sacar de su chistera el conejo previamente introducido en ella, Schopenhauer matiza que Kant, antes que pretender burlarse de los demás, como sugiere la imagen del ilusionista, habría sido en cualquier caso la primera víctima de su propio engaño, cuando quiso consolidar al margen de la teología unos conceptos morales que sólo pueden quedar sustentados en ella. Para explicar la impresión que le produce todo esto, Kant es colocado en medio de un carnaval; a Schopenhauer este presunto coqueteo de Kant con la teología le hace pensar en alguien que «asiste a un baile de disfraces y, tras cortejar durante toda la noche a una bella dama enmascarada, se ilusiona por haber hecho una conquista; hasta que, finalmente, al despojarse la mujer de su antifaz, nuestro galán reconoce a... su propia esposa» [72].

Con todo, esta ironía derrochada por Schopenhauer palidece cuando se la compara con la de Heine, quien en 1834 publicó un libro titulado *Para la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, donde recogía una serie de artículos que habían ido apareciendo en la *Revue des Deux Mondes*. En el capítulo tercero de dicha obra Heine le dice a los franceses que, cuando ellos tomaban La Bastilla, en Alemania se verificaba una revolución intelectual de similar calado para la historia. Trazando primero cierto paralelismo con la Revolución francesa, Kant es equiparado con una especie de Robespierre que guillotina teóricamente a Dios, para ser presentado luego como un bondadoso mago que decide resucitarlo por compasión hacia su criado Lampe. «Kant —escribe Heine— ha tomado el cielo por asalto, ajusticiando a toda la guarnición. Ahora yacen sin vida los guardias de corps ontológicos, cosmológicos y psicoteológicos; la misma divinidad, privada de toda demostración, ha sucumbido; ya no hay misericordia divina, ni bondad paternal, ni recompensa futura para las privaciones actuales; el alma ve cómo su inmortalidad

[71] Cfr. *op. cit.*, p. 125.
[72] Cfr. *op. cit.*, p. 169.

entra en agonía. No se oyen sino estertores y gemidos. Y el viejo Lampe, afligido espectador de semejante catástrofe, deja caer su paraguas; le corren por el rostro gruesas lágrimas y sudor de angustia. Esto logra enternecer a Kant y demuestra que no solamente es un gran filósofo, sino también un hombre bueno; reflexiona y dice con aire entre bonachón y malicioso: "Es preciso que Lampe tenga un Dios, sin lo cual no puede ser feliz el pobre hombre. Así pues, quiero muy de veras que nuestra razón práctica garantice la existencia de Dios". Como consecuencia de tal razonamiento, Kant distinguirá entre razón teórica y razón práctica, para utilizar ésta como una varita mágica y resucitar al Dios que había matado la primera. Es muy posible que Kant emprendiera esa resurrección no sólo por amistad con Lampe, sino por temor a la policía» [73].

Sin embargo, Kant se anticipó a sus críticos y quiso conjeturar *avant la lettre* todas estas tergiversaciones. En una coda del § 87 de la *Crítica del discernimiento teleológico*, Kant advierte que con su prueba moral [74] «no quiere decir que sea tan necesario conjeturar la existencia de Dios como reconocer la validez de la ley moral, de suerte que quien no pueda convencerse de la primera pueda juzgarse absuelto de la obligatoriedad conforme a la segunda. ¡No! Tan sólo habría de renunciar entonces al *intento* de materializar en el mundo ese fin final

[73] Cfr. Enrique Heine, *Alemania* (edición de Max Aub), UNAM, México, 1972, pp. 82-83.

[74] Resulta llamativa su comprensión hacia los antiguos por «haber pensado sus dioses con capacidades, designios y criterios tan diversos, si bien todos ellos, sin exceptuar a su propio jefe, siempre son pensados como limitados al modo humano. Pues cuando ellos consideraban la disposición y el curso de las cosas en la naturaleza, encontraban una razón suficiente para conjeturar como causa suya algo más que lo mecánico, así como para presumir tras la maquinaria de este mundo los designios de ciertas causas superiores que no podían pensar sino como sobrehumanas. Pero como encontraban muy mezclado lo bueno y lo malo, lo conforme y lo contrario a fin, al menos para nuestra comprensión, y no se podían permitir admitir clandestinamente la idea de un perfecto autor supremo como fundamento subyacente a unos fines sabios y benéficos de los cuales ellos no veían la prueba, resulta difícil que su juicio acerca de la causa suprema del mundo fuese otro» (B 404-405). Me pregunto si estamos ante un guiño para lectores de otra época diferente a la suya.

mediante el cumplimiento de la ley moral (de una felicidad de seres racionales armónicamente coincidente con la observancia de leyes morales, en cuanto óptimo supremo del mundo)» (B 425). Poco después añade que, aun cuando alguien se llegase a persuadir de que «"Dios no existe", sin embargo, se tornaría indigno ante sus propios ojos, si por ello considerase a las leyes del deber como algo meramente quimérico, sin validez ni obligatoriedad algunas, y decidiese transgredirlas sin temor» (B 426). Para Kant, los juicios celebrados en el tribunal de nuestra conciencia moral son inapelables y no hay ninguna instancia superior a nuestro propio foro interno. Si Dios no existe, diría Kant, la ley moral no sólo subsiste, sino que además ve realzado su carácter plenamente autónomo, puesto que dentro de su planteamiento ético somos nosotros mismos quienes la inventamos a cada momento. De hecho, es una gran suerte que la existencia de Dios no sea cierta y evidente de suyo, pues en ese caso «el comportamiento humano se transmutaría en un simple mecanismo donde, como en un teatro de marionetas, todos gesticularían convenientemente, mas no se descubriría ninguna vida en las figuras; la mayoría de las acciones conformes a la ley se deberían al miedo, unas cuantas a la esperanza y ninguna al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de la persona» [75].

El héroe moral kantiano casi necesita más bien persuadirse de que no hay Dios para ser un hombre auténticamente íntegro y cumplir con su deber sin atender a ninguna posible recompensa o verse coartado por el temor a un hipotético castigo. En la segunda edición de su *Crítica del discernimiento* Kant decidió poner nombre propio a este héroe moral que no puede creer en Dios y lo ilustra con el caso de Spinoza, que se mantiene fiel a sus principios morales, a pesar de las adversas circunstancias que lo rodean y que la pluma de Kant describe del siguiente modo: «El engaño, la violencia y la envidia andarán siempre a su alrededor, aun cuando él mismo sea honrado, pacífico y benévolo; y los hombres honestos que encuentre aparte de él mismo, al margen de su dignidad para ser felices, se verán sin embargo sometidos por la naturaleza, que no repara en esa

[75] Cfr. *KpV*, Ak. V 147; *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 273.

dignidad, a todos los males de la miseria, de las enfermedades y de una muerte prematura igual que los demás animales sobre la tierra, y así permanecerán por siempre hasta que una vasta tumba los entrelace a todos en su conjunto (sin importar que sean honestos o deshonestos) y devuelva a quienes creían ser el fin final de la creación al abismo del informe caos de la materia de donde fueron sacados» (B 427-428).

Pese a todo, el protagonista de semejante tragedia ética seguirá venerando la ley moral con sus hechos y no reclamará provecho alguno por ello; «antes bien, sólo quiere instituir el bien desinteresadamente, algo para lo cual aquella sacrosanta ley pone rumbo a todas sus fuerzas. Pero su esfuerzo es limitado; y por parte de la naturaleza puede aguardar, ciertamente, una casual adhesión de vez en cuando, mas no le cabe aguardar una concordancia, que se verifique conforme a leyes y según reglas estables (tal como son y tienen que ser interiormente sus máximas), para con el fin que, sin embargo, él se siente obligado e impelido a realizar» (B 427). Lo malo es que Kant no confía del todo en su propio héroe moral y piensa que a la postre su ánimo podría desfallecer, si no cree posible mejorar el mundo existente con su buen hacer. Por ello, «si también en este punto quiere seguir apegado a la llamada de su determinación ética interna y no quiere debilitar el respeto que le impone obedecer inmediatamente la ley moral merced al anulamiento del único fin final ideal acorde con tan alta solicitud (lo cual no puede ocurrir sin darse a su vez un quebrantamiento de la intención moral), entonces, con un propósito práctico, esto es, para forjarse al menos un concepto relativo a la posibilidad del fin final que le es prescrito moralmente, tiene que conjeturar, dado que cuando menos ello no es contradictorio de suyo, la existencia de un autor *moral* del mundo, esto es, de Dios» (B 428-429).

9. *Opiniones, hechos y creencias. La «fe dubitativa» de Kant*

A Kant le interesa subrayar que no cabe poner el carro delante de los bueyes, o sea, que la religión sólo puede comparecer en escena

cuando nuestro juicio moral ha hecho mutis por el foro. La moral es radicalmente autónoma [76] y no puede regirse por ninguna consideración teológica previa, tal como se declara en prólogo a *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Lo contrario da lugar a teosofías, demonologías, teurgías e idolatrías que anulan la moralidad y pervierten a la religión (cfr. B 440). Kant entiende que su «prueba moral» responde a un anhelo primordial del ser humano por el imperio de la justicia. «En cuanto los hombres comenzaron a meditar sobre lo justo y lo injusto, hubo de comparecer inevitablemente el juicio de que el desenlace nunca podría ser el mismo si un hombre se había comportado sincera o falsamente, equitativa o violentamente, aun cuando hasta el final de su vida no se hubiera encontrado dicha alguna para sus virtudes o ningún castigo para sus crímenes, cuando menos aparentemente. Es como si percibieran dentro de sí una voz que dijera: "esto tendría que discurrir de otra manera"» (B 438). Así las cosas, en lugar de conjeturar «un ciego azar, al que acaso uno quisiera poner como principio para enjuiciar la naturaleza» (B 438-439), al igual que «atribuimos al alma entre otras fuerzas también una *vis locomotiva*, habremos de conjeturar *algo* que contenga el fundamento de la posibilidad y de la realidad práctica, esto es, de la viabilidad de un necesario fin final moral; pero este algo, según la índole del efecto que de él se aguarda, podemos pensarlo como un ser sabio que gobierna el mundo conforme a leyes morales» (B 436-437).

Para clarificar su posición a este respecto, Kant revisa una distinción que ya había expuesto en la tercera sección del canon de la razón pura titulada «Del opinar, el saber y el creer» [77]. En el § 91 de la *Crítica del discernimiento* se reitera esta tríada, diferenciando entre cosas de la opinión, hechos y cuestiones de fe o creencia. De acuerdo con ello, a uno le cabe *opinar* que haya seres extraterrestres, al tiempo que se *sabe* libre y puede *creer* en la existencia de Dios. Cualquier cosa es opinable, siempre que pueda ser objeto de una experiencia posible. «Conjeturar habitantes racionales en otros plane-

[76] Cfr. v.g., *Grundlegung.*, Ak. IV 440; *Fundamentación*, p. 131.
[77] Cfr. *KrV* A 820 y ss. / B 848 y ss.

tas es cosa de la opinión, ya que si pudiéramos acercarnos a esos planetas, lo cual es posible de suyo, podríamos resolver mediante la experiencia si existen o no; pero jamás nos acercaremos tanto y así seguirá siendo esto materia de opinión» (B 455) [78]. Los hechos pueden ser probados por la experiencia propia o ajena; sin embargo, hay una excepción y ésta es la idea de libertad, «cuya realidad cabe evidenciar mediante leyes prácticas de la razón pura y conforme a dichas leyes en acciones efectivas, o sea, en la experiencia. Entre todas las ideas de la razón la libertad es la única idea cuyo objeto es un hecho» (B 457). Mas éste no es caso del sumo bien y de Dios, que son meras cuestiones de fe o libre creencia, pero jamás artículos de fe a los que uno pueda verse obligado (cfr. B 458, nota).

Esta distinción entre hechos y cuestiones de fe resulta capital para subrayar lo siguiente: «el concepto de Dios sólo obtiene el privilegio de valer como cuestión de fe en nuestro asentimiento gracias a su relación con el objeto de nuestro deber, en cuanto condición de posibilidad para alcanzar el fin final del mismo; en cambio, ese mismo concepto no puede hacer valer su objeto como un hecho, porque aunque la necesidad del deber esté bien clara para la razón práctica, la consecución de su fin final, en cuanto no se halla por completo bajo nuestro poder, sólo es conjeturada en pro del uso práctico de la razón y, por tanto, no es tan necesario desde un punto de vista práctico como el deber mismo» (B 460-461). La libertad es un hecho y sólo en ella se fundamenta nuestra ley moral, mientras que «la fe (sin más) es una confianza en la realizabilidad de un propósito cuya promoción es un deber» (B 463). Se trata de una creencia que no prescribe nada salvo «cumplir con el deber conforme a la propia capacidad y esperar sin certeza un complemento a tal esfuerzo» [79].

Desde luego, Kant no aboga por una fe o creencia dogmática, sino por una *fe dubitativa* (cfr. B 464). Esta tesis de Kant queda bien expuesta en *El fin de todas las cosas* (1794): «uno puede ser tan *incré-*

[78] El joven Kant manifestó esta opinión en 1755 con su *Teoría universal de la naturaleza y teoría del cielo*: «con seguridad la mayoría de los planetas están habitados y los que no lo están, lo estarán alguna vez» (Ak. I 354).

[79] Cfr. *Lecciones de ética* (edición de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán), Crítica, Barcelona, 1988, p. 137.

dulo como se quiera, pero allí donde resulta absolutamente imposible prever con certeza el éxito de unos medios adoptados conforme a toda sabiduría humana (que, si debe merecer su nombre, ha de referirse únicamente a lo moral) tiene que creer al modo práctico en una concurrencia de la sabiduría divina en el decurso de la naturaleza, a no ser que prefiera renunciar a su fin último» [80]. Lucien Goldmann lo explica del siguiente modo en *Le Dieu caché*: «el individuo no puede realizar solo, por sus solas fuerzas, ningún valor auténtico y siempre necesita un auxilio transindividual sobre cuya existencia debe apostar, pues sólo puede vivir con la esperanza de un *éxito* en el que debe *creer*» [81]. Como Kant señala en sus *Lecciones de Lógica*, «la creencia no se distingue de la opinión por el grado, sino por la relación que tiene como conocimiento con el obrar; así, por ejemplo, al comerciante no le basta cuando emprende sus negocios opinar que podría ganar algo con ello, sino que necesita creer en ello para emprender lo incierto» [82]. Y eso es lo que le ocurre también al agente moral kantiano cuando acomete su empresa ética.

En realidad, nos dirá Kant en una Reflexión fechada entre 1796 y 1804, «no es preciso creer que existe un Dios, sino que basta con hacerse una idea de un ser tal cuyo poderío no tenga límites en cuanto a la libertad humana y su destino» [83]. Sin embargo, esto no modifica el planteamiento que ya conocemos: «El hombre —leemos en *La religión*— ha de proceder *como si* todo dependiera de él y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá la consumación a sus bienintencionados esfuerzos» [84]. Da igual cómo se apode dicha instancia que avala el éxito de nuestra empresa moral, según testimonian los escritos kantianos relativos a su filosofía de la historia, donde Kant va incluso más allá del célebre *Deus sive Natura* que acuñó Spinoza y habla indistintamente de «providencia», «naturaleza» y «destino»

[80] Cfr. *Das Ende aller Dinge*, Ak. VIII 337.

[81] Cfr. Lucien Goldmann, *El hombre y lo asboluto* (trad. de Juan Ramón Capella), Península, Barcelona, 1968, p. 398.

[82] Cfr. *Logik*, Ak. IX 67-68, nota.

[83] Cfr. Refl. 8104, Ak. XIX 646; *Kant. Antología*, edc. cit., p. 110.

[84] Cfr. *Rel.* Ak. VI 101.

como conceptos perfectamente intercambiables, tal y como testimonia un conocido pasaje de *Hacia la paz perpetua* 1795 [85]. Para librar su batalla contra el dogmatismo de la vieja metafísica y según declara en el prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, Kant hubo de «suprimir el *saber* para dejar sitio al *creer*» [86]. Conforme a lo que hemos visto en esta introducción a su *Crítica del discernimiento teleológico*, a su modo de ver «es bueno que no *sepamos*, sino que *creamos*, que hay un Dios» [87] o un «Algo», como él dice literalmente (cfr. B 453 y B 341), que aliente nuestra empresa moral sin conculcar su inviolable autonomía.

Quizá fuera justo al acabar de leer la *Crítica del discernimiento*, cuando Antonio Machado hizo decir esto a Juan de Mairena en su clase sobre retórica: «si alguien intentase algún día, para continuar consecuentemente a Kant, una cuarta *Crítica*, que sería la de la *Pura creencia*, llegaría en su *Dialéctica transcendental* a descubrirnos acaso el carácter antinómico, no ya de la razón, sino de la fe, a revelarnos el gran problema del Sí y el No, como objetos, no de conocimiento, sino de pura creencia» [88].

Berlín, otoño de 2001/Hendaya, verano de 2002.

[85] «Aquello que suministra esta garantía es, ni más ni menos, ese gran artista que representa la *Naturaleza*, en cuyo curso mecánico destaca ostensiblemente la intención de hacer sobresalir la concordia merced a la discordia de los hombres, incluso en contra de su voluntad, y por eso se le llama indistintamente *Destino*, en cuanto instancia de una causa cuyas pautas operativas nos resultan desconocidas, o bien *Providencia*, al tomar en consideración su finalidad en el transcurso del mundo, tratándose siempre de una causa que propiamente no podemos *reconocer* en esas improntas artísticas de la naturaleza, ni tan siquiera *inferir* a partir de tales trazas, sino que únicamente nos cabe *conjeturar*, para formarnos un concepto de su posibilidad por analogía con el arte humano» (*ZeF*, Ak. VIII 360-362). Remito aquí a dos trabajos míos: «La versión kantiana de "la mano invisible" (y otros alias del Destino)», en Roberto R. Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 101-122; y «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia, o el rostro jánico de la moral kantiana», en *Isegoría*, 4 (1991), pp. 20-36.

[86] Cfr. *KrV*, B XXX.

[87] Cfr. Refl. 4996, Ak. XVIII 55; *Kant. Antología*, ed. cit., p. 127.

[88] Cfr. A. Machado, *Juan de Mairena* (edición de José María Valverde), Clásicos Castalia, Madrid, 1978, p. 271.

II

BELLEZA Y MORALIDAD: LA CRÍTICA DEL DISCERNIMIENTO ESTÉTICO

Salvador Mas

> «Cuando intenté si no penetrar en la doctrina kantiana, sí al menos utilizarla en la medida de lo posible me pareció que el excelente hombre había procedido de manera irónicamente pícara, pues pronto apuntaba más allá de las fronteras que él mismo se había trazado (...). Después de habernos empujado a la estrechez, más aún, incluso a la desesperación, se decidía por las más liberales manifestaciones y dejaba a nuestro albur qué uso queremos hacer de nuestra libertad...»
> (Goethe, «Anschauende Urteilskraft», H.A. XIII, 30)

En la *Crítica de la razón pura* Kant se había referido a una *transzendentale Urteilskraft* en tanto que capacidad para pensar algo particular como contenido bajo una regla. A diferencia de las leyes (que son *a priori* y, por tanto, universales y necesarias), las reglas sólo expresan regularidades que rigen generalmente (no de manera universal), de suerte que su validez dependerá de la de las leyes de nuestro entendimiento; pero hay una enorme distancia entre las regularidades con las que se maneja el científico y los principios supremos del entendimiento a cuya investigación el filósofo transcendental dedica sus «no pocos esfuerzos»: en su universalidad total, absoluta e incon-

dicionada, las categorías del entendimiento no alcanzan a determinar a la naturaleza empírica en su individualidad específica. Intentar salvar este hiato es la tarea encomendada a la «capacidad de juzgar».

En la *Crítica del discernimiento* esta capacidad cumple otro papel, y tal vez este cambio de sentido justifique buscar una expresión diferente de «capacidad / facultad de juzgar» o «Juicio» para verter al castellano la voz alemana *Urteilskraft*; los motivos que nos han llevado a escoger «discernimiento» ya han sido expuestos más arriba [1]. En la *Crítica del discernimiento* «Urteilskraft» no se refiere a la capacidad para pensar algo particular como contenido bajo una regla, sino que, más bien, en la tercera crítica, el discernimiento es reflexionante cuando para algo particular dado *se busca* la regla, que, por tanto, no está dada. Este cambio de sentido está en función de la construcción de un puente entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*, o lo que es lo mismo: un puente entre la teoría y la praxis, pues si los principios de una y otra fueran total y radicalmente diversos habría que concluir que de igual modo son diferentes el sujeto que piensa y el que actúa [2]. Desde un punto de vista muy general, la *Crítica del discernimiento* establece una relación entre las dos críticas anteriores al hilo de dos tipos de ejem-

[1] He de reconocer que yo mismo, al comienzo, me mostraba muy escéptico frente a la conveniencia de traducir *Urteilskraft* por «discernimiento» y que más veía los inconvenientes que las ventajas de esta opción. Una y otra vez le comentaba a Roberto R. Aramayo unas reservas que él intentaba disipar; fue, en efecto, el mismo trabajo de traducción el que acabó de convencerme de que «discernimiento» es una palabra que funciona perfectamente en el contexto de la tercera crítica kantiana por las razones ya aducidas. Además, «discernimiento» presenta la ventaja adicional de ser una palabra, por así decirlo, muy fácilmente aislable por su misma pregnancia, pues cuando el lector lee «discernimiento» de inmediato viene a su mente la voz alemana «Urteilskraft», lo que no ocurre con «Juicio» (con mayúscula: el mismo Morente no siempre está atento a su convención), ni con «capacidad / facultad / fuerza de juzgar», no tan fácilmente aislables por su misma ambigüedad.

[2] Cfr. M. Frank, V. Zanetti, *Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*. Text und Kommentar. Herausgegeben von... Band 3: *Kritik der Urteilskraft*, «Zur Deutung des Werkes». Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2001, p. 1223.

plos: el que proporciona el juicio estético que se refiere a objetos del arte y el que ofrece el juicio teleológico que lo hace a determinados objetos de la naturaleza. Desde el punto de vista de la *Crítica de la razón pura*, tanto unos como otros, tanto los objetos del arte como los de la naturaleza, son «fenómenos» (extremo este que se recuerda una y otra vez a lo largo de toda la *Crítica del discernimiento*), pero sucede además que los primeros son «bellos» y los segundos, al menos algunos de ellos, «organismos». Los objetos que son bellos, así como los que son organismos, son fenómenos sumamente peculiares, pues, aun siendo fenómenos, dicen relación a ideas y, en esta medida, al ámbito de la razón práctica. Para que esta circunstancia se ponga de manifiesto hay que considerar tales fenómenos desde un punto de vista que *no* es el de la primera crítica, esto es, hay que considerarlos desde una perspectiva estética o desde una perspectiva teleológica, como se hace en la *Crítica del discernimiento*.

Por la *Primera introducción a la Crítica del discernimiento* sabemos que el discernimiento reflexionante posee dos ámbitos de aplicación, subjetivo o estético y objetivo o lógico; de aquí que la *Crítica del discernimiento* esté dividida en dos partes: una crítica del discernimiento estético y una crítica del discernimiento teleológico. En la presente sección del «Estudio preliminar» me ocuparé exclusivamente de la crítica del discernimiento estético, con la única intención de ofrecer al lector una pequeña guía que le facilite la comprensión de esta obra ciertamente compleja y de incómoda lectura.

En tanto que discernimiento reflexionante estético, el discernimiento reflexiona sobre algo sensible cuyo concepto no cabe encontrar, pero que gusta o disgusta (sin concepto) en el sentimiento subjetivo (de placer o displacer, respectivamente). Así pues, en una primera aproximación que habrá que ir precisando (y tal matización constituye gran parte de la tarea que Kant emprende a lo largo de la crítica del discernimiento estético) puede decirse que nos encontramos ante una capacidad de considerar lo particular como contenido o subsumido bajo lo universal. El discernimiento procede hipotéticamente, procede «*como si*» en la medida en que considera a los objetos como si estuvieran bajo la unidad de un determina-

do punto de vista que se asume, decía, hipotéticamente. Pero si nos encontramos ante algo que se asume (hipotéticamente) tan sólo como si fuera el caso, pero sin poder llegar a saber nunca realmente si lo es o no lo es (lo cual rebasa nuestras capacidades cognoscitivas), habrá que concluir que este punto de vista asumido hipotéticamente no puede ser un concepto del entendimiento; deberá tratarse de un concepto de la razón, de una idea. Más en concreto, Kant piensa que la idea de *fin* proporciona tal punto de vista que permite examinar (hipotéticamente) determinado conjunto de objetos bajo cierta unidad, que, insisto, se adopta tan sólo «como si».

Kant considera (por así decirlo, a modo de punto de partida que se asume como si fuera evidente de suyo) que hay satisfacción estética y que ésta puede describirse en un juicio: cabe expresar la satisfacción estética como un juicio del gusto, o sea, un juicio que afirma (o niega) que ciertos objetos son bellos. Se trata, sin embargo, de un juicio sumamente peculiar, porque en él el predicado no puede ser en modo alguno el concepto de un objeto, sino que el mismo sentimiento subjetivo de placer o displacer actúa como si fuera el predicado: en los juicios estéticos el discernimiento es reflexionante porque reflexiona sobre el carácter teleológico que se suscita cuando —con ocasión de la contemplación de un objeto bello— entendimiento e imaginación actúan proporcionada y armónicamente. Si nos encontramos ante un tipo de juicios cuyo predicado es un sentimiento subjetivo habrá que concluir que la finalidad bajo la cual cabe (hipotéticamente) unificarlos será igualmente subjetiva: con los juicios estéticos no conocemos absolutamente nada del objeto así enjuiciado, esto es, del objeto enjuiciado bajo la unidad del punto de vista que proporciona la belleza.

Kant no escribe una estética o más bien escribe una estética indirectamente bajo la forma de una teoría del discernimiento; tampoco se ocupa directamente de la experiencia de la belleza, sino indirectamente en la medida en que analiza los juicios que tienen la forma «x es bello». A los juicios que presentan tal forma Kant los denomina «juicios estéticos» o «juicios del gusto». La belleza, además, se predica bajo la figura del «como si», pues aunque habitualmente decimos «la rosa es bella» dando así a entender que «bella»

es un predicado que conviene al sujeto «rosa», se trata, sin embargo, de una forma incorrecta de expresarse y que en tanto que tal necesita una crítica que señale y disuelva las apariencias y engaños que nacen de un uso lingüístico que sugiere, capciosamente, que la belleza está en los objetos [3]. De acuerdo con Kant, cuando decimos «x es bello» no afirmamos que conocemos que «x» es bello y mucho menos que existe (o no existe) un objeto «x» tal que es bello, sino que nos limitamos a enjuiciarlo como bello en la medida en que en su contemplación experimentamos ese sentimiento de placer que constituye lo esencial y característico de la experiencia estética. Brevemente: la belleza no es un atributo de los objetos, sino una experiencia del sujeto en el enjuiciamiento de determinados objetos como bellos o como sublimes.

«El juicio del gusto no es un juicio cognoscitivo y en esta medida no es lógico, sino estético, por el cual se entiende aquel cuyo fundamento de determinación sólo puede ser *subjetivo*» (B 4). Los juicios pueden ser objetivos o subjetivos. Los primeros, cuando son verdaderos, proporcionan conocimientos y todo el mundo puede proferirlos, lo cual presupone que se refieren a estados de cosas objetivos y, en esta medida, públicos. En los juicios subjetivos la representación se refiere al sentimiento de placer o displacer del sujeto; por tanto, expresan un estado de cosas subjetivo y privado. «Pero lo subjetivo de una representación que *no puede ser un ingrediente del conocimiento* es el *placer* o *displacer* asociado con ella, pues a través suyo no conozco nada del objeto de la representación, aunque bien pueda tratarse de algún efecto del conocimiento» (B XLIII). Puede entonces decirse que la expresión «objetivo» se refiere a la validez universal de una afirmación verdadera para todo el mundo, mientras que la expresión «subjetivo» lo hace a la validez para un sujeto. Aquellas afirmaciones dicen un estado de cosas accesible para todo el mundo (el mundo público); las que se refieren a un estado de cosas subjetivo y privado (en nuestro caso, el sentimiento de placer o displacer) sólo son válidas, en principio, para aquel que tiene acce-

[3] Cfr. G. Böhme, *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1999, p. 13.

so a este mundo privado, de suerte que parece no estar justificada ninguna pretensión ulterior de validez universal. Dicho de otra manera: como todas las determinaciones del sentimiento tienen un significado meramente subjetivo, por ello, no puede haber una estética del sentimiento como ciencia (cfr. *Primera Introducción*, Ak. XX 222); de igual modo, y por el mismo motivo, los juicios subjetivos no pueden jugar absolutamente ningún papel en el ámbito del conocimiento. En el § 1 de la *Crítica del discernimiento* Kant afirma que el juicio sobre lo bello es estético, esto es, no es un juicio cognoscitivo: el juicio sobre lo bello no afirma nada sobre objetos o estados de cosas del mundo público, sino que comunica algo sobre el estado privado del sujeto, a saber, que tiene un sentimiento de placer o displacer.

Dado que nos encontramos ante juicios subjetivos se comprende fácilmente que los juicios estéticos sean, *según la cualidad*, «sin concepto» (pues en ellos la representación no se refiere al objeto, sino al sujeto que siente placer con ocasión de la contemplación de un objeto bello) y «sin interés» (pues el placer se siente al margen de la existencia o inexistencia del objeto). Kant también afirma que los juicios estéticos, *según la relación*, ponen de manifiesto una «finalidad sin fin»: un objeto que juzgamos bello lo enjuiciamos como teleológico sin por ello poder retrotraer su finalidad a una voluntad que pone fines conscientemente. Parece, pues, que se insinúa una «estética negativa» en cuyo contexto los juicios estéticos (en la medida en que son «*sin* concepto», «*sin* interés» y «*sin* poder poner tras ellos una voluntad») serían subjetivos en el sentido querido por el escepticismo, o sea, juicios relativos en tanto que particulares y contingentes. Sin embargo, la *Crítica del discernimiento* también afirma positivamente que los juicios estéticos son, *según la cantidad*, universales y, *según la modalidad*, necesarios. ¿Cómo es posible que un juicio subjetivo sea universal y necesario? ¿Cómo es posible que un juicio sólo subjetivo («x es bello») pretenda justificadamente una adhesión universal y necesaria? ¿Cómo es posible que cuando digo «x es bello» todo el mundo tenga necesariamente que concordar con este juicio subjetivo y particular mío en el que enjuicio a x como bello? El problema está planteado.

Los juicios estéticos, decía más arriba, son subjetivos, pues se refieren a un estado de cosas privado válido sólo para aquel que tiene acceso a este mundo, de suerte que cualquier pretensión ulterior de validez universal estaría injustificada. Sin embargo, Kant sostiene que de lo bello se habla como si la belleza fuera una índole del objeto y como si el juicio sobre lo bello (a pesar de ser estético) fuera lógico u objetivo (B 18). Tanto los juicios lógicos como los estéticos tienen la forma «S es P», y los juicios que tienen esta forma pretenden validez universal. Los juicios de la ciencia son juicios cognoscitivos categóricos y asertóricos y como tales no es que tengan validez universal, sino que más bien la pretenden, pretensión que se satisface dadas ciertas condiciones: existen criterios que (en principio) permiten a todo el mundo comprobar si se han satisfecho o no tales condiciones. Los juicios estéticos, por su parte, también son (formalmente) asertórico-categóricos y en tanto que tales pretenden validez universal. Sin embargo, el predicado «bello» no es una disposición o una propiedad del objeto, sino que se refiere al estado de cosas subjetivo de un placer privado que siente un sujeto. La situación es paradójica, pues paradójico es el postulado de una universalidad subjetiva: en el juicio del gusto, escribe Kant, «la universalidad de la satisfacción sólo se representa subjetivamente». (B 21) El problema, en definitiva, es el siguiente: ¿cómo pensar como posible tal paradoja?, o lo que es lo mismo: ¿cuál es la índole de nuestras capacidades cognoscitivas, una índole que además de los juicios objetivos de la ciencia también hace posible los juicios estéticos sobre lo bello? Tal es el problema que se le plantea al «filósofo transcendental» y cuya resolución exige una *analítica de lo bello*.

En el § 8 de la *Crítica del discernimiento* Kant se refiere a «una cosa notable» no para el lógico, pero sí para el filósofo transcendental que dedica «sus no pocos esfuerzos» a intentar descubrir su origen: es notable que haya un tipo de juicio cuyo fundamento de determinación sea subjetivo y que a pesar de tal circunstancia pretenda, sin embargo, validez universal. Tal es el caso del juicio estético sobre lo bello. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede ser que

un juicio sólo subjetivo pretenda validez universal? En estas preguntas se encierra la tarea que Kant pretende resolver en la analítica de lo bello de la crítica del discernimiento estético, tarea que también puede expresarse mediante la siguiente pregunta: «¿cómo es posible nuestra experiencia de la belleza?». Pues preguntar de esta manera es inquirir cómo es posible que un juicio subjetivo pretenda validez universal. La misma cuestión puede aún plantearse desde una tercera perspectiva: ¿en qué, por qué y cómo se diferencia la experiencia de lo bello de la experiencia práctica y de la teórica? Esta pregunta y la anterior son sinónimas, pues Kant defiende que tenemos una experiencia de lo bello que sigue una lógica propia y peculiar que no es ni la de la experiencia teórica ni la de la práctica: lo bello constituye un ámbito autónomo del que no cabe dar cuenta ni teórica ni prácticamente. Que lo bello constituya un ámbito autónomo quiere decir que, aunque esté en algún sentido relacionado con lo teórico y con lo práctico, tiene, sin embargo, que delimitarse cuidadosamente tanto frente a uno como frente a otro, pues sólo de esta manera podrá darse cuenta del carácter específico y autónomo que sigue la lógica de la experiencia de lo bello.

Se comprende así que la tarea que Kant emprende en la crítica del discernimiento estético todavía pueda plantearse de una quinta manera: ¿en qué se diferencia el juicio sobre lo bello de todos los restantes juicios? Los juicios estéticos sobre lo bello *no* se diferencian de los restantes juicios porque se refieran a un objeto peculiar suyo (de suerte que la peculiaridad de su objeto determinaría la especificidad de su lógica), sino porque se fundamentan en un sentimiento completamente peculiar: el sentimiento de placer. De esta manera, las preguntas planteadas en las líneas anteriores, preguntas que, por una parte, intentan circunscribir la tarea que debe resolver la crítica del discernimiento estético y que, por otra, ponen de manifiesto tanto la peculiaridad del juicio sobre lo bello como la necesidad de que el filósofo transcendental amplíe sus «no pocos esfuerzos» más allá de la investigación de las condiciones de posibilidad del ámbito teórico y del práctico, estas preguntas tienen que ver con el placer que, de acuerdo con Kant, sentimos siempre y ne-

cesariamente cuando experimentamos algo como bello [4]. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué quiere decir que cuando experimentamos algo como bello experimentamos placer precisamente porque lo experimentamos como bello y no, de ninguna manera, por algún otro motivo, sea empírico, con vistas al conocimiento o práctico? En la misma pregunta, en la misma estrategia de interrogar, está implícito el camino que deberá recorrer la respuesta, pues la determinación de lo bello exigirá distinguir entre, por un lado, la experiencia de lo bello y el placer que sentimos en la experiencia de lo bello y, por otro, el resto de las experiencias de las que somos capaces en tanto que seres humanos.

En la primera línea de la «Crítica del discernimiento estético» Kant escribe que cuando queremos saber si algo es o no es bello «no referimos la representación mediante el entendimiento al objeto para obtener conocimiento» (como sucede en los juicios cognoscitivos cuyas condiciones de posibilidad ya han sido investigadas en la *Crítica de la razón pura*), «sino mediante la imaginación al sujeto y a su sentimiento de placer y displacer» (B 4). A los juicios con los que, no mediante el entendimiento, sino mediante la imaginación, referimos la representación, no al objeto, sino al sujeto, y no para obtener conocimiento, a estos juicios Kant los denomina «juicios del gusto», que no son ni cognoscitivos ni prácticos, sino estéticos; por juicio estético hay que entender aquel «cuyo fundamento de determinación sólo puede ser *subjetivo*» (ídem).

Por la *Crítica de la razón pura* sabemos que los juicios cognoscitivos proporcionan conocimientos válidos objetivamente. Si ahora recordamos que un juicio estético *no* es un juicio cognoscitivo podría entonces parecer que los juicios estéticos proporcionan conocimientos válidos sólo subjetiva y privadamente, esto es, que cuando digo «x es bello» lo digo sólo para mí. Pero Kant no afirma que los juicios estéticos sobre lo bello nos proporcionen un conocimiento sólo subjetivo, sino que *no nos proporcionan absolutamente ningún conocimiento (ni objetivo, ni subjetivo)*. En los juicios estéticos sobre lo bello

[4] Cfr. A. Kern, *Schöne Lust. Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 2000.

«no se designa absolutamente nada en el objeto», pues estos juicios se refieren única y exclusivamente al sentimiento de placer y displacer, y en este sentimiento el sujeto sólo se siente a sí mismo. La misma idea puede expresarse de esta otra manera: en los juicios estéticos sobre lo bello no se subsume un objeto bajo un concepto (no decimos que un objeto es bello porque lo subsumimos bajo el concepto de belleza), sino que se expresa el sentimiento de placer que el sujeto experimenta cuando contempla un objeto bello, que justamente por esto es bello, porque cuando el sujeto lo contempla experimenta un sentimiento de placer.

Kant no se limita a defender la tesis de que cuando contemplo un objeto bello experimento placer y que precisamente por esta circunstancia (al margen de cualquier otra consideración) tal objeto es bello, sino que sostiene además que esta experiencia subjetiva que yo hago es válida universal y públicamente, esto es, que estoy justificado para adscribirla a todos los demás sujetos. De aquí que haya que distinguir con toda energía entre los juicios sobre lo bello y los juicios sobre lo agradable, que también son estéticos (porque su fundamento de determinación es subjetivo), pero que no pueden pretender universalidad (porque son empíricos). Porque a mí me resulte agradable determinado objeto no puedo pretender que resulte agradable para todo el mundo; sin embargo, de acuerdo con Kant, si enjuicio un objeto como bello estoy justificado (tengo derecho) a que todo el mundo lo enjuicie de la misma manera, es decir, como siendo bello. Sólo los juicios estéticos sobre lo bello son juicios estéticos puros. Cuando enjuicio un objeto como agradable estoy interesado en la existencia de ese objeto, pues me resulta agradable, y es un dato empírico que los seres humanos prefieren lo agradable a lo desagradable. Se trata de algo de todo punto evidente, al igual que también lo es que a unos agradan unas cosas y a otros otras; y aunque a este respecto tal vez quepa detectar empíricamente ciertas constantes, cabe incluso que lo que agrada a unos desagrade a otros y viceversa. A propósito de lo agradable para los sentidos puede como máximo decirse: «*generalmente* a los seres humanos les agradan o les desagradan las mismas cosas»; de aquí que estén interesados en la existencia de estos objetos que *generalmente* les agradan.

Con los juicios estéticos puros sucede algo muy diferente. En primer lugar, porque a despecho de su carácter subjetivo no pretenden validez meramente general, sino universal. En segundo lugar, porque cuando enjuiciamos un objeto como bello (y no meramente como agradable) en modo alguno estamos interesados o dejamos de estarlo en la existencia o no existencia del objeto en cuestión: «... cuando se pregunta si algo es bello, no se desea saber si a nosotros o a cualquier otro nos va o nos podría ir algo en la existencia de la cosa, sino que se pregunta cómo la enjuiciamos en la mera contemplación» (B 6). Cuando se pregunta si algo es o no es agradable sí que se desea saber, por el contrario, si a nosotros o a cualquier otro nos va o nos podría ir algo en la existencia de la cosa, porque *sí* que nos va algo: que la existencia nos resulte más agradable o más cómoda (lo que sucede cuando la cosa agradable existe y no sucede cuando no existe). Por esto Kant señala que «la satisfacción que determina el juicio del gusto es totalmente desinteresada» (§ 2), mientras que «la satisfacción en lo agradable está ligada con el interés» (§ 3). Nuestra felicidad depende y está en función de que existan cosas que nos resultan agradables; el placer que sentimos en la contemplación de un objeto bello, por el contrario, no guarda ninguna relación directa e inmediata con la felicidad. O lo que es lo mismo: las cosas agradables las deseamos, no se limitan a gustar, sino que producen deleite, pues no nos limitamos a aprobarlas, sino que producen en nosotros una inclinación a ellas. Lo cual no puede sorprender, porque nuestra felicidad depende y está en función de que existan cosas que nos resultan agradables (y cuantas más sean y más agradables nos resulten, mejor). En los juicios estéticos sobre lo bello, por el contrario, la cosa enjuiciada como bella se limita a gustar, gusta «sin más», y por algo que gusta de esta manera Kant entiende aquello que gusta en y por sí mismo, al margen de todo interés, toda inclinación y todo deseo.

La estrategia de Kant apunta a delimitar un ámbito autónomo para la lógica de la belleza y para la experiencia de lo bello, lo cual se consigue, por así decirlo, en varias fases. En la primera de ellas, a la que acabo de aludir (lo bello frente a lo agradable), el criterio de distinción toma pie en la relación o no relación con el interés. En

la segunda fase, en la que se deslinda entre los juicios estéticos sobre lo bello y los juicios prácticos sobre lo bueno, se vuelve a recurrir al mismo criterio, pues al igual que sucede con lo agradable, «la satisfacción en lo bueno está ligada con el interés» (§ 4), por tanto, con la inclinación y el deseo. En el ámbito práctico no está en juego un interés de los sentidos (como sucede en el caso de lo meramente agradable), sino un interés de la razón (pues lo bueno lo deseamos racionalmente): así como los sentidos nos inclinan hacia lo agradable, la razón nos inclina a lo bueno. Cuando queremos racionalmente lo bueno deseamos que exista el objeto o la acción que, en efecto, llamamos bueno, tanto da si se trata de lo «bueno para» o de lo «bueno en sí», tanto si deseamos que exista el objeto como medio, como si deseamos que exista por sí mismo: en los dos casos enlazamos un interés con la existencia del objeto, que entonces no gusta desinteresadamente, como sucede con aquello que gusta porque es bello, que gusta «sin más ni más», desinteresadamente. Dicho de otro modo: cuando hacemos lo bueno o cuando sentimos algo agradable experimentamos placer, pero el placer que se experimenta no se experimenta por sí mismo, sino a causa de la cosa, ya sea objeto de los sentidos (en el caso de lo agradable), ya sea objeto de la razón (en el caso de lo moralmente bueno). El placer estético que experimentamos con ocasión de la *contemplación* de un objeto bello, lo experimentamos por sí mismo: no experimentamos placer porque el objeto sea bello (exista en tanto que objeto bello), sino que el objeto es bello porque experimentamos placer en su contemplación (totalmente al margen de que el objeto en cuestión exista o deje de existir).

En un tercer momento, Kant deslinda los juicios estéticos puros de los juicios cognoscitivos. Unos y otros coinciden en pretender universalidad: en el caso de los cognoscitivos, una universalidad objetiva; en el de los juicios sobre lo bello, una universalidad subjetiva, que *no* toma pie en la validez objetiva del juicio. Un juicio que pretende validez objetiva es un juicio que en la determinación del objeto se refiere a un concepto bajo el que se subsume al objeto. Kant también lo expresa de otro modo: un juicio que pretende validez objetiva es un juicio del discernimiento reflexionante, pues el

discernimiento reflexionante es esa capacidad que nos permite subsumir lo particular bajo lo universal. Ahora bien, «bello» no es un concepto bajo el cual subsumimos un objeto, esto es, «bello» no es un concepto objetivo, sino subjetivo. En efecto, cuando enjuiciamos un objeto como bello no lo referimos a un concepto, sino exclusivamente al sentimiento de placer. De donde se sigue que el juicio sobre lo bello siempre es particular y privado, pues el placer siempre es individual. Tenemos así un criterio para distinguir entre juicios cognoscitivos y juicios sobre lo bello. Los primeros son universales, los segundos particulares y, además, en un doble sentido: en tanto que juicios sobre algo individual (enjuicio que esta cosa individual es bella) y en tanto que en el enjuiciamiento de un objeto como bello no se refieren a otros objetos que son igualmente enjuiciados como bellos. Ahora bien, si los juicios sobre lo bello son particulares, ¿cuál es el sentido de su universalidad? Para resolver esta dificultad, Kant distingue entre cantidad lógica (u objetiva) y cantidad estética (o subjetiva) (B 23-24).

Sea la proposición: «esta rosa es bella». Desde el punto de vista de la cantidad lógica puede pensarse que es la conclusión de un silogismo cuyas premisas serían «todas las rosas son bellas» y «esto aquí es una rosa». En efecto, si «todas las rosas son bellas» y si «esto aquí es una rosa», cabe entonces concluir *lógicamente* que «esta rosa es bella». Desde el punto de vista estético, sin embargo, la situación es diferente, pues en este contexto la proposición «esta rosa es bella» no queda demostrada por el hecho de que pueda subsumirse bajo la proposición universal «todas las rosas son bellas», pues aunque las restantes rosas *no* fueran bellas, esta rosa concreta y particular *sí* podría serlo. De acuerdo con Kant, un juicio como «la rosa es bella» no es un juicio estético puro en el sentido de «todas las rosas son bellas», sino en el sentido de «esta rosa aquí es bella», pues si digo «todas las rosas son bellas» «... éste no es un juicio del gusto, sino un juicio lógico que convierte la relación de un objeto con el gusto en predicado de las cosas de un cierto tipo» (B 142). Es decir, una rosa no es bella porque todas las rosas sean bellas, sino porque su belleza se nos impone en su pura contemplación. Cuando se trata de enjuiciar la belleza de un objeto no está en juego la

cantidad lógica («todas las rosas son bellas», «este objeto es una rosa», «luego este objeto es bello»), sino que queremos ver con nuestros propios ojos tal objeto y sólo en función de tal contemplación del objeto en su individualidad decidimos si es o no es bello: desde el punto de vista de la cantidad lógica, todos los juicios del gusto son particulares. Por tanto, «la universalidad estética que se añade a un juicio debe ser de un tipo peculiar, porque el predicado de la belleza no se enlaza con el concepto del *objeto*, considerado en toda su esfera lógica, y, sin embargo, precisamente, él mismo se extiende sobre toda la esfera de los que juzgan» (B 24). La paradoja vuelve a plantearse. Por una parte, los juicios estéticos son «sin concepto»: «si se enjuicia el objeto tan sólo según conceptos, se pierde entonces toda representación de la belleza» (B 25); Kant extrae inmediatamente la consecuencia que se sigue de esta afirmación: «Así pues, tampoco puede haber reglas según las cuales alguien se viera obligado a reconocer algo como bello» (ídem). Por otra parte, a pesar de este carácter aconceptual y a pesar de que no haya un proceso demostrativo según reglas determinadas que fuerce a concluir a todo el mundo que determinado objeto es bello, a pesar de ello, los juicios estéticos son universales estéticamente: son públicos en tanto que se extienden sobre «toda la esfera de los que juzgan». En el fondo, el juicio estético «esta rosa es bella» no nos dice nada acerca del objeto, sino que en él, más bien, un sujeto dice algo sobre sí, pero que vale para «toda la esfera de los que juzgan», esto es, dice algo sobre un estado de cosas privado, pero comunicable universalmente.

Los juicios estéticos puros son particulares y pretenden universalidad en tanto que reclaman justificadamente la adhesión de todo el mundo. ¿Cómo es esto posible? Sólo cabe una solución: que el placer estético sea universal, esto es, que el placer que *yo* siento cuando enjuicio un objeto como bello lo sienta de igual modo *todo el mundo*, lo cual, a su vez, presupone que el sentimiento de placer no es privado, sino comunitario. Que el sentimiento de placer no sea privado, sino comunitario, significa que «la necesidad de adhesión universal pensada en un juicio del gusto es una necesidad subjetiva

que se representa como objetiva bajo la presuposición de un sentido común» (§ 22) Estamos ante un punto decisivo, pues la respuesta que se dé a esta cuestión indicará lo propio y característico de los juicios estéticos puros, esto es, con la respuesta a esta pregunta se habrá delimitado un ámbito autónomo para la belleza y para la experiencia de lo bello. Sabremos, en definitiva, no la solución al problema que Kant se plantea en la crítica del discernimiento estético, sino más bien cuál es el problema; en tal caso, habiéndolo delimitado con claridad y distinción, tal vez sea posible dar con la solución. El problema, pues, es el siguiente: el juicio sobre lo bello pretende una universalidad *como si fuera* un juicio objetivo; «como si lo fuera», pero no lo es, y que no lo sea quiere decir que no puede aportarse fundamento objetivo alguno que justifique tal pretensión de universalidad. Estamos, en efecto, ante un juicio verdaderamente «notable», pues aunque es como si fuera objetivo, no tiene fundamento objetivo alguno, sino que como fundamento de determinación tiene «tan sólo la finalidad de la forma» (B 38). El problema, en definitiva, es el siguiente: ¿cómo son posibles los juicios estéticos puros? ¿Cómo son posibles esos juicios que pretenden universalidad *como si* fueran objetivos y que, a la vez, en tanto que no tienen fundamento objetivo alguno, son *como si* fueran subjetivos?

Volvemos así al principio. Kant señala que en un juicio del gusto puro la universalidad sólo se representa en tanto que universalidad subjetiva y añade que esta peculiar determinación del juicio del gusto (a saber, que su universalidad sólo se representa como universalidad subjetiva) «es cosa notable»: «... ciertamente no para el lógico, mas sí para el filósofo transcendental que dedica sus no pocos esfuerzos a descubrir su origen; y a este respecto también pone de manifiesto una propiedad de nuestra capacidad cognoscitiva que habría quedado desconocida sin este análisis» (B 22). Pues «este análisis» pone de manifiesto que el placer estético no está en el objeto: ni en el sentido que el objeto bello produzca causalmente placer, ni en el de que el objeto bello sea en sí mismo valioso. El objeto bello no es bello porque produzca *a modo de efecto* el sentimiento de placer en aquel que lo experimenta, ni supone tampoco un valor

objetivo cuyo conocimiento tuviera *como consecuencia* el sentimiento de placer. Se entiende así que Kant considere «la clave de la crítica del gusto» a la «investigación de la pregunta: si en el juicio del gusto el sentimiento de placer precede al enjuiciamiento del objeto o si éste precede a aquél» (§ 9).

A esta decisiva cuestión Kant responde que el placer estético no nace a partir de la experiencia estética, sino que la conciencia de esta experiencia *es* el placer estético: el objeto bello no produce placer, sino que «la conciencia de la finalidad meramente formal en el juego de las fuerzas cognoscitivas (...) es el placer mismo» (B 36). Dicho de otra manera, el placer estético no está en el objeto, sino en el sujeto: se trata, por así decirlo, de un placer onanista que el sujeto se produce a sí mismo *con ocasión* de la contemplación de un objeto bello, pues tal contemplación provoca la vivificación de ciertas capacidades del sujeto (que tal vez de otro modo habrían quedado desconocidas). *No puedo pretender* que con ocasión de la contemplación de lo agradable para los sentidos todo el mundo experimente cierta vivificación de algunas capacidades suyas, vivificación que, entonces, produce placer. Sin embargo, de acuerdo con Kant, *sí puedo pretender justificadamente* que con ocasión de la contemplación de un objeto bello todo el mundo experimente «la vivificación de sus fuerzas cognoscitivas», vivificación que es placentera en sí misma. Esto es, con ocasión de la contemplación de un objeto bello absolutamente todo el mundo experimenta en sí mismo un estado de ánimo placentero, totalmente al margen de la índole individual de cada cual (que hace que a unos agraden unas cosas y otros otras). Este placer (estético) nace de la vivificación de las fuerzas cognoscitivas (entendimiento e imaginación).

Ahora bien, como se trata de algo que experimenta absolutamente todo el mundo, lo así experimentado, aunque privado (pues es obvio que cada cual experimenta su propio placer estético), podrá sin embargo adscribirse a todo el mundo, y es por ello que cuando experimentamos un placer estético nos encontramos ante un estado de ánimo susceptible de comunicarse universalmente (a diferencia de lo que sucede cuando experimentamos un deleite de los sentidos). La exigencia de universalidad es absoluta y radical. Si yo

digo: «la contemplación de un objeto bello ha producido en mí, como no podía ser de otra manera, un estado de ánimo placentero», no es suficiente si otro me dice: «te comprendo muy bien, pero a mí no me sucede lo mismo», no es suficiente, decía, esta manifestación de complicidad o aquiescencia, sino que exijo que el otro (todo otro: absolutamente todo el mundo) comparta conmigo el mismo estado placentero que, en esta medida, es susceptible de comunicarse universalmente.

De acuerdo con Kant, sólo hay dos cosas que pueden comunicarse universalmente: el conocimiento y la representación que forma parte del conocimiento, «pues sólo en esta medida es la representación objetiva y sólo así tiene un punto de referencia universal en el que se ve obligada a coincidir la fuerza de representación de todos» (B 27). Los conocimientos y las representaciones que las acompañan son universalmente comunicables porque contienen condiciones objetivas que absolutamente todo el mundo puede satisfacer. Sin embargo, en la raíz de los juicios estéticos puros no hay condiciones objetivas: el juicio sobre lo bello no tiene fundamento objetivo alguno, sino que como fundamento de determinación tiene «tan sólo la finalidad de la forma» (B 38). ¿Qué es, pues, lo que se comunica universalmente cuando estamos en un estado anímico placentero producido con ocasión de la contemplación de un objeto que enjuiciamos como bello? O dicho lo mismo de manera más sencilla, pero también más imprecisa: ¿qué es lo universal de los juicios del gusto puros? Respuesta: «tan sólo la finalidad de la forma».

En el § 21 Kant plantea la siguiente alternativa: o bien los conocimientos y los juicios, junto con la convicción que les acompaña, deben poder comunicarse universalmente, o bien, en caso contrario, «serían en su conjunto un juego meramente subjetivo de las capacidades de representación, exactamente tal y como lo reclama el escepticismo». Los conocimientos, como sabe Kant (y todo aquel que haya leído con provecho la *Crítica de la razón pura*), pueden comunicarse; en tal caso, añade ahora, también debe poder comunicarse el estado de ánimo, «esto es, la coincidencia armónica de las fuerzas cognoscitivas con un conocimiento en general». Para que haya conocimiento (y la *Crítica de la razón pura*, tras «no pocos es-

fuerzos», ha dejado claro que hay conocimiento), en todos los conocimientos debe haber implicada una determinada proporción de las capacidades, entendimiento e imaginación, que intervienen en él, es decir, en todos los juicios está dada tal proporción (la proporción en la que intervienen entendimiento e imaginación a la hora de obtener conocimiento); esta determinada proporción es la condición subjetiva formal que deben satisfacer todos los juicios al margen de su contenido objetivo. Pero si se trata de una condición que en tanto que meramente formal deben satisfacer *todos* los juicios, cabe suponer, como hace Kant, que también la compartirán *todos* los sujetos capaces de emitir juicios, es decir, absolutamente todo el mundo. Podemos suponer, por tanto, que los juicios estéticos son universales; pero no es suficiente con la suposición, es necesario demostrarlo.

Kant ha argumentado que los juicios estéticos puros pretenden una adhesión universal, pero en sentido estricto todavía no se sabe si tal pretensión está o no justificada; de aquí la necesidad de una deducción transcendental de los juicios estéticos que justifique esta pretensión. Los juicios lógicos subsumen una representación bajo un concepto; los del gusto, por el contrario, no subsumen absolutamente nada bajo un concepto, porque en tal caso, precisa Kant, «la necesaria aprobación universal podría forzarse mediante demostración» (B 145). Los juicios del gusto, en efecto, pretenden universalidad, mas no «según conceptos del objeto»; se tratará, pues, de una universalidad meramente subjetiva. Tal universalidad no puede afectar al contenido del juicio estético (pues tal contenido es empírico); deberá afectar, por tanto, a su forma. ¿Cuál es esta condición meramente formal?, ¿cuál la condición subjetiva de todos los juicios en general? Responde Kant: la misma capacidad de enjuiciar, y a la misma capacidad de enjuiciar la denomina «discernimiento» (B 145), que exige, como ya sabemos, la coincidencia armónica (en una determinada proporción) de imaginación y entendimiento. Ahora bien, aquí y ahora no se trata del *discernimiento en general*, sino del *discernimiento estético*, esto es, aquel que no implica juicios lógicos, sino estéticos (los cuales, in-

sisto una vez más, no subsumen absolutamente nada bajo un concepto).

La dificultad puede plantearse del siguiente modo: por una parte, dado que nos las habemos con juicios, tiene que haber subsunción; por otra, dado que no se trata de juicios lógicos, no puede tratarse de la subsunción de una representación bajo un concepto. Con palabras del mismo Kant: «Dado que aquí no hay ningún concepto del objeto en el fundamento del objeto, éste sólo puede consistir en la subsunción de la misma imaginación (en una representación por medio de la cual se da un objeto) bajo las condiciones mediante las que, en general, el entendimiento va de la intuición a los conceptos» (B 145/146). Se trata, pues, de una actividad estrictamente formal y que en tanto que tal puede adscribirse a todo el mundo: al igual que todo el mundo puede subsumir intuiciones bajo conceptos (de donde se sigue que todo el mundo puede proferir juicios lógicos), todo el mundo puede subsumir la capacidad de las intuiciones o representaciones (la imaginación) bajo la capacidad de conceptos (el entendimiento); de donde se sigue que todo el mundo puede proferir juicios estéticos.

Kant no quiere poner de manifiesto que todo el mundo, con ocasión de la contemplación de un objeto bello, siente placer estético (y que luego expresa esta circunstancia, pongamos por caso, mediante el juicio «percibo y enjuicio un objeto con placer»), sino que todo el mundo puede emitir juicios estéticos que pretenden una adhesión por parte de todo el mundo, juicios, por tanto, en cuyo fundamento «debe haber algo como principio *a priori*», «... que será todo lo subjetivo que se quiera (dado que para este tipo de juicios es imposible un principio objetivo), pero que en tanto que tal también requiere una deducción que haga comprensible cómo un juicio estético puede pretender necesidad» (B 148). La deducción, sin embargo, es muy «fácil» y en cierto sentido ya ha sido realizada, de lo cual nos damos cuenta tan pronto como reparamos en que el discernimiento estético no dice qué y por qué un objeto es bello (los juicios del gusto *no* representan el placer), sino que discierne, entre todos los juicios posibles, aquellos que representan la validez universal de este placer. Ahora bien, la tarea del discernimiento es, jus-

tamente, discernir. Por tanto, todo aquel que puede discernir, puede discernir aquellos juicios que representan la validez universal del placer estético. Todo el mundo puede discernir, de donde se sigue que todo el mundo puede discernir aquellos juicios que representan la validez universal del placer estético. Pero si todo el mundo puede discernir aquellos juicios que representan la validez universal del placer estético, todo el mundo puede emitir juicios estéticos que pretenden una adhesión de todo el mundo, por la sencilla razón de que emitir juicios estéticos que pretenden adhesión por parte de todo el mundo no es sino discernir aquellos juicios que representan la validez universal del placer estético. La deducción, decía, ya está hecha, porque la deducción no es sino la repetición de la analítica.

En la *Observación* que sigue al § 38 (*Deducción de los juicios del gusto*), escribe Kant: «Esta deducción es tan fácil porque no necesita justificar ninguna realidad objetiva de un concepto, pues la belleza no es un concepto del objeto, ni el juicio del gusto es un juicio cognoscitivo. Sólo afirma que estamos justificados para presuponer universalmente en todo ser humano las mismas condiciones subjetivas del discernimiento que encontramos en nosotros...» Ya sabemos cuáles son tales «condiciones subjetivas», a saber, la armonía, la disposición armónica y proporcionada de entendimiento y sensibilidad (a la que se debe, en tanto que condición formal meramente subjetiva, el placer estético) y tal disposición armónica, en efecto, podemos presuponerla en todo el mundo, puesto que todo el mundo conoce y en todo conocimiento intervienen, en determinada proporción, el entendimiento y la imaginación: *tal intervención en determinada proporción* es la *condición subjetiva* que debe satisfacer todo conocimiento al margen de que su contenido objetivo sea uno u otro.

Si sabemos que la «intervención en determinada proporción» es la condición (formal y subjetiva) que debe satisfacer todo conocimiento, es porque para obtener este conocimiento el entendimiento y la imaginación han debido «intervenir en determinada proporción», satisfaciendo así la exigencia y la *condición objetiva* del conocimiento, a saber, la subsunción de una intuición dada bajo un concepto determinado. Así pues, por un lado, tenemos *la condición*

subjetiva de la intervención y la coincidencia armónica (en determinada proporción) del entendimiento y la imaginación, por otro, *la condición objetiva* de la subsunción de una intuición dada bajo un concepto dado. Sin embargo, no son dos condiciones diferentes que debe satisfacer todo conocimiento, sino que la primera condición se satisface sólo y en la medida en que satisface la segunda. Dicho de otra manera, el discernimiento no lleva a cabo la intervención y la coincidencia armónica en determinada proporción de entendimiento e imaginación *antes* de la subsunción, sino *como* subsunción [5]: no es que primero venga la subsunción y luego el placer, es que la misma subsunción es en sí misma placentera, es, en definitiva, no la fuente, sino el mismo placer estético.

Para investigar las condiciones de posibilidad de la experiencia estética, Kant analiza las condiciones de toda experiencia en general. Pero el rodeo ha sido necesario, porque sólo una vez que se ha aclarado la función de la capacidad de juzgar o discernimiento en general puede delimitarse lo peculiar y específico de la experiencia estética, a saber, el libre juego de entendimiento e imaginación. El análisis del juicio sobre lo bello «con propósito transcendental» descubre la estructura del libre juego de las capacidades cognoscitivas: en B 29 Kant habla de «armonía de las capacidades cognoscitivas»; en B 31, de «compatibilidad subjetiva recíproca de las fuerzas cognoscitivas entre sí», y se pregunta de qué manera, en el juicio del gusto, somos conscientes de tal compatibilidad, «... si estéticamente por medio del mero sentido interno y la sensación, o intelectualmente por medio de la conciencia de nuestra actividad intencional con la que ponemos en juego estas capacidades». Intelectualmente no puede ser, porque entonces el juicio «no se diría con respecto al placer y displacer y, en esta medida, no sería un juicio del gusto». Escribe entonces Kant: «Ahora bien, el juicio del gusto determina el objeto con respecto a la satisfacción y al predicado de belleza independientemente de conceptos. Así pues, aquella unidad subjetiva de la relación [la armonía o la compatibilidad sub-

[5] Cfr. A. Kern, *op. cit.*, pp. 47-48.

jetiva recíproca de las fuerzas cognoscitivas entre sí] sólo puede hacerse cognoscible mediante la sensación» (B 31). Es decir, con ocasión de la contemplación de un objeto bello *sentimos* la armonía o la compatibilidad de nuestras capacidades cognoscitivas. Podemos ahora, en un segundo momento, preguntar del siguiente modo: ¿qué *sensación* sentimos cuando sentimos tal armonía? La pregunta es fundamental, pues el juicio del gusto postula precisamente la comunicabilidad universal de esta sensación. Responde Kant: «La sensación cuya comunicabilidad universal postula el juicio del gusto es la vitalización de ambas capacidades (de la imaginación y del entendimiento) en la dirección de una actividad más indeterminada, pero, sin embargo, más unánime gracias a la ocasión de la representación dada» (ídem). Por una parte, entendimiento e imaginación guardan entre sí una relación objetiva, que como tal sólo puede pensarse; pero, por otra parte, tal relación es subjetiva según sus condiciones formales y en tanto que tal puede sentirse en sus efectos sobre el ánimo. Ahora bien, como todos estamos sometidos a las mismas condiciones formales, todos podemos sentir los efectos de tal relación sobre el ánimo. Dicho de otra manera: el libre juego de las capacidades no supone una modificación de la subjetividad privada, sino que es un estado de cosas que cabe aprehender en tanto que sensación. Ahora bien, en tanto que es una sensación, no es un estado de cosas del mundo público, sino del privado. Se trata, sin embargo, de una sensación privada comunicable universalmente, es decir, privada pero accesible para todo el mundo [6]. ¿Cómo es esto posible?

En la *Nota general sobre el primer apartado de la analítica*, escribe Kant: «Si se examina el resultado de los anteriores análisis se encuentra entonces que todo desemboca en el siguiente concepto del gusto: que es una capacidad de enjuiciamiento de un objeto en relación con la *legalidad libre* de la imaginación» (B 68/69). De donde se sigue que en el juicio del gusto puro, esto es, en aquello propio y peculiar de la experiencia estética frente a otros tipos de experiencia, la imagi-

[6] Cfr. Jens Kulenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt am Main, 1994, p. 97.

nación no es reproductiva (como sucede cuando no es libre porque está sometida a las leyes de la asociación), sino productiva y autosuficiente; ahora bien, es productiva y autosuficiente «conforme a ley». «Pero es una contradicción —continúa Kant— que la *imaginación* sea libre y sea, sin embargo, por sí misma conforme a ley». Es contradictorio suponer una imaginación autónoma que se da a sí misma la ley, puesto que sólo el entendimiento da la ley. La contradicción, sin embargo, desaparece si se piensa la posibilidad de una «legalidad sin ley», que de acuerdo con Kant se encarna en los juegos, los cuales son a la vez libres y conforme a ley. Tal vez no sea ocioso recordar al lector que la palabra alemana *spielen* tiene un campo semántico mucho más amplio que la voz castellana *jugar*. *Spielen* se emplea para nombrar las actividades lúdicas de los niños y de los adultos, pero la ejecución de una pieza musical o la interpretación de un papel en una obra de teatro también es *spielen*. *Spielen* puede incluso significar «simular» en el sentido de dárselas de alguien que en realidad no se es, como sucede, por ejemplo, en las expresiones *dlen Herrn spielen*, *den kranken Mann spielen* o *den wohlhabenden Mann spielen*, que cabría traducir, respectivamente, por «dárselas de ser un gran señor», «simular estar enfermo», «dárselas o simular ser rico», situaciones las tres en las que el jugador actúa «como si».

Tanto cuando se simula como cuando se ejecuta una pieza musical o se interpreta una pieza teatral el jugador (*Spieler*) tiene libertad, pero a la vez está sometido a ciertas reglas susceptibles de ser comunicadas, pues de lo contrario no se sabría ni que se está jugando ni a qué se está jugando. Como habrá que ver más adelante, Kant «está jugando» a establecer y justificar una analogía entre lo bello (de la naturaleza) y lo moralmente bueno. Pero no nos anticipemos; de momento sólo quiero apuntar que la afirmación kantiana de que en la experiencia estética el discernimiento juega (conforme a ley) consigo mismo (libremente) hay que entenderla en el sentido de que la clara delimitación de lo propio y peculiar de la experiencia estética exige que el filósofo transcendental dedique sus «no pocos esfuerzos» a intentar comprender al discernimiento *como si* jugara, esto es, como si jugara consigo mismo. Hacer algo con uno mismo supone un proceso reflexivo: Kant lo indica cuando ha-

bla de un «discernimiento reflexionante», *reflektierende Urteilskraft*, esto es, un discernimiento *en general* que reflexiona sobre sí mismo (conforme a ley, no podía ser de otra manera); pero cuando el discernimiento reflexionante se usa *estéticamente* no sólo reflexiona sobre sí mismo, sino que se refleja *libremente* a sí mismo.

En la reflexión no-estética sobre una representación comparamos esta representación con otras representaciones; en la reflexión estética lo hacemos con nuestras propias capacidades cognoscitivas. La conclusión es obvia y se impone por sí misma: en la reflexión estética que lleva a cabo el discernimiento en su uso estético no se determina objeto alguno, sino que el discernimiento, «jugando» reflexivamente consigo mismo y en esta medida reflejándose a sí mismo, se hace consciente de que está siendo utilizado sobre sí mismo, es decir, se hace consciente de que está utilizándose a sí mismo estéticamente y que, en esta medida, no está limitándose a su uso habitual, de suerte que se hace consciente de que más allá o al margen de este uso aún es capaz de otro uso, a saber, un uso estético. Todo lo cual, argumenta Kant, produce un gran placer, un placer estético.

Ahora bien, como para que surja este placer sólo es necesario que el discernimiento se use sobre sí mismo y como esto no es nada extraordinario, sino al alcance de todo aquel que posea imaginación, entendimiento y discernimiento, y como absolutamente todo el mundo posee estas tres capacidades, cabe entonces atribuir este placer a todo el mundo. De donde se sigue que el placer estético tiene validez universal y, en consecuencia, que también la poseen los juicios del gusto puros. Podemos concluir que la pretensión de estos juicios (a pesar de ser subjetivos e individuales) a alcanzar una adhesión por parte de todo el mundo estaba plenamente justificada. Insisto: tal pretensión es legítima porque la experiencia estética no es nada extraordinario (como tal vez pudieran hacer sospechar los complejísimos análisis kantianos), sino algo total y radicalmente común, al alcance de todo aquel que con ocasión de la contemplación de un objeto bello siente a su imaginación y a su entendimiento en un juego libre, es decir, al alcance de todo el mundo.

Para no malinterpretar a Kant hay que tener presente que en estos momentos sólo se habla de *un* aspecto de la experiencia estética:

el que se pone de manifiesto con ocasión de la *contemplación* de un objeto bello y de su *enjuiciamiento* como bello mediante un juicio del gusto puro. Cosa muy diferente sucederá cuando no esté en juego ni la contemplación ni el enjuiciamiento, sino la *producción* de objetos bellos, una experiencia al alcance de muy pocos individuos, aquellos que poseen «genio». Pero tampoco nos adelantemos en esta cuestión, pues de momento no estudiamos las condiciones de la producción de objetos bellos, sino las del enjuiciamiento de un objeto como bello, tanto sea una belleza de la naturaleza como del arte, para lo cual, señala Kant, sólo se necesita que haya gusto: «Para el *enjuiciamiento* de objetos bellos como tales se exige *gusto*; pero para las mismas bellas artes, esto es, para la producción de tales objetos, se exige *genio*» (B 187). Y aunque Kant no niega que en el nivel empírico haya que educar el gusto, en el plano puramente analítico en el que ahora nos movemos (en alemán podría decirse: «... *in den jetzt wir spielen*», «... en el que ahora *jugamos*») cabe decir que absolutamente todo el mundo posee gusto, pues para que haya gusto sólo se exige que haya discernimiento y que el discernimiento sea susceptible de uso estético, lo cual se pone de manifiesto en la experiencia subjetiva (pero que absolutamente todo el mundo tiene y que, en esta medida, es universalmente comunicable) del placer que se experimenta con ocasión de la contemplación de un objeto bello, que justamente por ello es bello (y no por ningún otro motivo; Kant diría: sin absolutamente ningún otro fundamento de determinación).

Comprendemos ahora mejor en qué sentido y en qué medida la experiencia estética es «desinteresada». No le va absolutamente nada en la existencia del objeto, porque no depende de que el objeto tenga unas u otras características, por ejemplo, elegancia, simplicidad, regularidad, armonía o cualesquiera otras, para lo cual, esto es, para que el objeto tenga estas (u otras) características sería necesario, en efecto, que existiera. Sucede más bien que el objeto es bello única y exclusivamente en la medida en que posibilita una experiencia estética, la cual, a su vez, no pide la existencia del objeto, sino el libre juego de nuestras capacidades [7]. Más aún, el placer estético sur-

[7] Cfr. E. Shaper, *Studies in Kant's Aesthetics*, Edinbourgh, 1979, p. 71.

ge en y del libre juego de nuestras capacidades, de manera que el objeto (*Objekt*) del placer estético no es un objeto (*Gegenstand*) del mundo de los sentidos (que, todo lo más, pueden resultarnos agradables y producirnos deleite, mas no placer estético en sentido estricto), sino únicamente el libre juego de nuestras capacidades [8]. Ya lo sugería: un placer onanista que nos producimos a nosotros mismos en la reflexión estética; me permito utilizar la expresión «onanismo» para indicar que no se trata de un placer que surge de algo otro (sea objeto de los sentidos u objeto de la experiencia moral), sino del mismo sujeto que en el juego libre de imaginación e entendimiento se hace consciente del libre juego de estas capacidades.

¿Por qué la toma de conciencia del libre juego de las capacidades produce placer? La respuesta a esta pregunta obliga a introducir otro de los conceptos fundamentales de la reflexión estética kantiana: el concepto de finalidad. La toma de conciencia del libre juego de las capacidades produce placer porque suscita o despierta en nosotros la representación de una *finalidad* gracias a la cual sentimos, por así decirlo, que encajamos en el mundo o que el mundo (de una manera inexplicable por conceptos) está hecho a nuestra medida; y esta, sin lugar a dudas, es una experiencia sumamente placentera, objetivamente placentera al margen de su carácter más o menos onanista. En el § 10 de la *Crítica del discernimiento* pueden leerse las siguientes definiciones: «... el fin es objeto de un concepto en la medida en que éste se considera como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad); y la finalidad (*forma finalis*) es la causalidad de un concepto con respecto a su *objeto*». Sean dos conceptos A y B, tal que A es para B y en función de B; podemos entonces decir: B es el fin de A e, inversamente, A es teleológico con respecto a B, porque la *existencia* de B es impensable sin A. Pero ya sabemos que el ámbito de la belleza en el que acontece la experiencia estética es «totalmente sin interés»: en los juicios del gusto pu-

[8] Cfr. R. L. Zimmermann, «Kant. The Aesthetic Judgment», en R. P. Wolff (ed.), *Kant. A Collection of Critical Essays*, London, 1968.

ros nada importa la existencia del objeto. ¿En qué sentido hay que entender la finalidad en un contexto estético?

De acuerdo con Kant, hay juicios teleológicos en los que un objeto se enjuicia como conveniente y teleológico para otro sin ser, sin embargo, «para» y «en función» de la *existencia* de ese otro objeto, sino limitándose a *explicar* y a *hacer concebible* su posibilidad. Sea un objeto (o un estado de ánimo o una acción) que podemos denominar final «... tan sólo porque nosotros sólo podemos explicar y concebir su posibilidad en la medida en que aceptamos como fundamento suyo una causalidad según fines, esto es, una voluntad que la hubiera ordenado de este modo según la representación de una cierta regla» (B 33); en tal caso, argumenta Kant, no enjuiciamos tal objeto como teleológico «para» y «en función» del otro objeto, sino que nos limitamos a enjuiciarlo *como si* lo fuera, y podemos proceder de esta manera porque aquí *no* estamos interesados en la producción real de objetos (como sucede en el ámbito de lo agradable, donde *sí* estamos interesados en la producción de aquellos objetos que nos producen deleite y contribuyen así a nuestra felicidad), sino que únicamente estamos interesados en hacerlos concebibles y explicables. Para lo cual presuponemos *como si* hubiera una voluntad que los produce para determinado fin, totalmente al margen de si es o no es el caso «en sí». Con su característica afición por las expresiones paradójicas y torturantes, Kant habla de una «finalidad sin fin», por la cual entiende «la mera forma de la finalidad en la representación mediante la cual nos es dado un objeto en la medida en que somos conscientes para nosotros de él» (B 35). Esta caracterización de la finalidad sin fin como mera forma de la finalidad se entiende tan pronto como uno se da cuenta de que aquí no está en juego el objeto de conocimiento, sino la relación del objeto con el sujeto de conocimiento.

Parece, una vez más, que con estas consideraciones nos desviamos del ámbito estético, pero no es así, pues, esta representación de una finalidad cuyo fin no está en el objeto independientemente del sujeto, sino en el mismo sujeto, conlleva siempre y necesariamente placer, esto es, placer estético. Podemos expresarlo de otra manera: la finalidad que se despierta en nosotros gracias a la toma de con-

ciencia del libre juego de nuestras capacidades, juego libre del que se toma conciencia con ocasión de la contemplación de un objeto bello, esta finalidad es una finalidad sin fin. Y cabe aún decirlo de una tercera forma, sólo en apariencia más sencilla: la «finalidad sin fin» es estética, y a la inversa: en el ámbito de la experiencia estética opera una «finalidad sin fin».

Ahora bien, en la medida en que para concebir y explicar a la naturaleza tenemos necesariamente que hacer uso de la finalidad sin fin, esto es, en la medida en que la naturaleza puede pensarse (pero no conocerse) *como si* fuera el producto de una voluntad que la ha producido *como si* fuera conveniente y teleológica con respecto a determinados fines; en esta medida, hay que concluir que la naturaleza es susceptible de consideración y contemplación estética. Arte y naturaleza van de la mano, pues la experiencia estética lo es de una finalidad sin fin y tal experiencia podemos experimentarla tanto con ocasión de la contemplación de objetos bellos como con ocasión de la contemplación de la naturaleza: en uno y otro caso se despierta en nosotros el sentimiento de un placer estético susceptible de comunicarse universalmente. La naturaleza puede enjuiciarse estéticamente; ahora bien, la naturaleza es, por así decirlo, «estéticamente sublime».

•

En una crítica del discernimiento estético también hay que analizar lo sublime (hay que emprender una «analítica de lo sublime»), porque lo sublime, al igual que lo bello, gusta; lo sublime (de nuevo al igual que lo bello) se enjuicia por medio de juicios del gusto puros, que son justamente los que Kant estudia en estas páginas de la *Crítica del discernimiento*. Sin embargo, a pesar de este parentesco entre lo bello y lo sublime, el análisis de lo sublime obliga a distinguir cuidadosamente entre lo sublime y lo bello. Lo bello, señala Kant, descansa en la forma teleológica del objeto con respecto a nuestras capacidades cognoscitivas y en esta medida lleva consigo el sentimiento inmediato de un fomento de la vida. Lo sublime, por el contrario, lo hace en la percepción de un objeto informe. Si lo bello dice relación a una *forma* conveniente y teleológica y si lo sublime dice relación a lo *in-forme* habrá entonces que concluir que los

objetos que enjuiciamos como sublimes no son «teleológicos», sino más bien «contrarios al fin». Sin embargo, cabe hacer un uso conveniente y teleológico de esos objetos que hay que enjuiciar como impropios y contrarios al fin. Aunque «la naturaleza suscita máximamente las ideas de lo sublime más bien en su caos o en su desorden y devastación más salvaje y sin reglas, cuando permite divisar tan sólo magnitud y poder» (B 78), a pesar de ello, en la visión de lo sublime «el ánimo se ve incitado a abandonar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que contienen una finalidad más elevada» (B 77), para lo cual, señala Kant, «hay que haber rellenado ya el ánimo con algunas ideas» (ídem). En este sentido, es decir, en tanto que el ánimo es incitado a abandonar la sensibilidad porque ya posee algunas ideas, cabe hacer un uso conveniente y teleológico de aquello cuya «visión es horrenda». De aquí se sigue que en sentido estricto lo sublime no es la naturaleza, sino ese ánimo capaz de ver lo horrendo como teleológico. El gusto en lo bello, señala Kant, «presupone y mantiene al ánimo en una contemplación más serena» (B 80); lo sublime, por el contrario, supone «un *movimiento* del ánimo» que aquel que posee un ánimo sublime enjuicia como teleológico a pesar de ser un movimiento que la naturaleza suscita en su caos, en su desorden y en su devastación más extremos: «... nos expresamos incorrectamente cuando llamamos sublime a algún *objeto de la naturaleza*, si bien podemos llamar muy correctamente a muchos de ellos bellos. Pues ¿cómo puede llamarse con una expresión de aprobación aquello que es aprehendido en sí como impropio y contrario al fin? Sólo podemos decir que el objeto es adecuado para exponer una sublimidad que puede encontrarse en el ánimo» (B 76). La comprensión tanto de aquello que aquí está en juego como de aquello a lo que Kant «juega» exige distinguir entre lo dinámicamente sublime y lo matemáticamente sublime.

Lo sublime es lo grande sin más. Ahora bien, lo grande sin más representa un concepto del discernimiento y es un patrón de medida puramente estético, lo cual quiere decir que lo sublime, considerado desde este aspecto (que Kant llama «dinámicamente sublime» para diferenciarlo de lo «matemáticamente sublime») tiene su patrón de medida en sí mismo: lo sublime, en consecuencia, no es

comparable con ningún otro patrón de medida, de donde se sigue que lo dinámicamente sublime, es decir, lo sublime considerado desde este aspecto puramente estético, representa un máximo. En esto se diferencia lo dinámicamente sublime de lo matemáticamente sublime, pues la estimación matemática de magnitudes no conoce un máximo. Lo mismo puede expresarse de otra manera: si decimos que un objeto es (dinámicamente) sublime, no indicamos que sea grande porque mida o pese muchísimo (pues desde esta perspectiva matemática siempre podríamos encontrar otro patrón de medida por relación al cual el mismo objeto midiera o pesara muchísimo menos, o muchísimo más, desde un tercer patrón medida), sino porque lo consideramos desde una perspectiva puramente contemplativa de acuerdo con la cual en el enjuiciamiento de una cosa como dinámicamente grande, tal enjuiciamiento no se refiere a un patrón de medida sensible (kilómetros, kilogramos, metros, decímetros, gramos, miligramos, el diámetro de la misma esfera terrestre, lo que pudieran pesar todos lo planetas juntos o lo que pudiera medir el más diminuto de los átomos...), sino a la razón que, en esta medida, por así decirlo, «juega» consigo misma «a compatibilizarse subjetivamente con sus *ideas* (sin determinar cuáles)» (B 95). El resultado vuelve a ser placer estético, como no podía ser de otra manera dado que continuamos analizando la lógica de la experiencia estética. Ahora bien, aquí no juegan entendimiento e imaginación (como sucedía en el placer estético que surgía con ocasión de la contemplación de un objeto bello del arte), sino razón e imaginación, con ocasión de la contemplación de un objeto de la naturaleza terrorífico, pero que un ánimo sublime juzga entonces como sublime, si bien a este respecto, esto es, a propósito de objetos de la naturaleza, Kant vuelve a recordar que no debería emplearse la palabra «sublime», «... pues la verdadera sublimidad sólo tiene que buscarse en el ánimo del que enjuicia, no en el objeto de la naturaleza cuyo enjuiciamiento da lugar a esta índole armónica del ánimo» (B 96), es decir, en la índole de ese ánimo que justamente porque es sublime se sobrepone («resiste») a lo terrorífico, a lo caótico y a la desmesura de la naturaleza. Brevemente, lo sublime produce en nosotros un sentimiento de superioridad sobre la naturaleza sensi-

ble, y este sentimiento produce placer, aunque se trate de un placer que surge con ocasión de algo (lo terrorífico, lo desmesurado, lo caótico...) que en modo alguno es placentero: «... el objeto se acepta como sublime con un placer que sólo es posible por medio de un displacer» (B 103).

Podemos intentar explicarlo de otra manera. En la medida en que se enjuicia según un patrón de medida puramente estético, o sea, en la medida en que se enjuicia como dinámicamente sublime, la naturaleza representa un *poder* que, sin embargo, *no* tiene *fuerza* sobre nosotros, es decir, un poder que *no* nos hace violencia o *no* nos resulta violento, pues aunque el poder de la naturaleza siempre es espantoso y terrorífico, cabe, sin embargo, enjuiciarla desde un patrón puramente estético y, entonces, lo que era impropio y contrario al fin (displacer) aparece *como si* fuera conveniente y teleológico (placer): el poder terrible y devastador de la naturaleza puede enjuiciarse *como si* fuera un poder que no nos hace violencia o que no nos resulta violento; el displacer, en definitiva, puede enjuiciarse *como si* fuera placer.

Pero sólo si nos encontramos en lugar seguro: «Las frías rocas que amenazan con desplomarse, las nubes tormentosas en el cielo cargadas con rayos y truenos, los volcanes con toda su fuerza destructiva, los huracanes con la devastación que dejan tras sí, el ilimitado océano en toda su rebeldía, la alta cascada de un río poderoso y cosas semejantes, convierten en una pequeñez insignificante a nuestra capacidad de resistencia, en comparación con su poder» (B 105), y, en esta medida, sólo puede ser ocasión de displacer. Sin embargo, «... con sólo que nos encontremos en un lugar seguro su visión resulta tanto más atractiva cuanto más temible es» (ídem) y, en esta medida, son ocasión de placer. Kant puntualiza que «esta autovaloración no pierde nada por el hecho de que tengamos que vernos seguros para sentir esta entusiástica satisfacción (...), pues la satisfacción sólo concierne aquí a la *determinación* de nuestra capacidad que se descubre en un caso semejante» (B 106). Esto es, lo que realmente está en juego no es tanto un ánimo sublime cuanto el desarrollo y el ejercicio de un ánimo sublime, algo que nos es «confiado a nosotros y es de nuestra incumbencia» (ídem). Co-

mienza a insinuarse a dónde va a parar todo este «juego»: al desarrollo de ideas morales.

En efecto, para convertir el displacer en placer no es suficiente con estar en un lugar seguro, hace falta «algo más» y este «algo más» nos permite comprender hacia dónde apunta la reflexión kantiana sobre lo sublime: «La índole del ánimo para el sentimiento de lo sublime exige que aquél esté predispuesto para recibir ideas, pues precisamente en la inadecuabilidad de la naturaleza para con estas últimas (...) subsiste lo espantoso para la sensibilidad que es al mismo tiempo atractivo: porque es una violencia que la razón ejerce sobre aquélla tan sólo para ampliar adecuadamente su auténtico ámbito (el práctico) y para asomarla al infinito que es para aquélla un abismo» (B 110). Dicho directamente: para transformar el displacer de la sensibilidad en placer estético hace falta haber desarrollado ideas morales y el desarrollo de ideas morales es condición de posibilidad para poder enjuiciar a la naturaleza estéticamente como dinámicamente sublime; aunque a este respecto se requiera cierto grado de cultura («... sin el desarrollo de ideas morales, aquello que preparados por la cultura llamamos sublime sería para el ser humano tosco, algo meramente espantoso» (B 112)), no se exige algo desmesurado o imposible de cumplir, puesto que los juicios que enjuician a la naturaleza como estéticamente sublime son juicios estéticos puros, y esto quiere decir, como ya sabemos, que pretenden *justificadamente* la adhesión de todo el mundo.

Para poder enjuiciar a la naturaleza como dinámicamente sublime hace falta haber desarrollado en nosotros ideas morales. Para poder desarrollar en nosotros ideas morales hace falta ser conscientes de nosotros mismos como sujetos morales, para ser conscientes de nosotros mismos como sujetos morales sólo hace falta ser capaces de sentimiento moral. Ahora bien, como todo el mundo es capaz de sentimientos morales, todo el mundo es capaz de ser consciente de sí mismo como sujeto moral y, en consecuencia, en la medida en que todo el mundo es capaz de ser consciente de sí mismo como sujeto moral, todo el mundo puede enjuiciar a la naturaleza estéticamente como dinámicamente sublime. Pero si todo el mundo puede enjuiciar a la naturaleza estéticamente como dinámicamente sublime es

que los juicios que enjuician a la naturaleza de esta manera pueden pretender justificadamente una adhesión universal y estos juicios, los juicios que pueden pretender con derecho alzar semejante pretensión, son juicios universales. De donde se sigue que los juicios que enjuician a la naturaleza estéticamente como dinámicamente sublime son juicios universales. Por esto dice Kant que la «exhibición» de estos conceptos es ya su «deducción», porque es suficiente con exhibirlos (como acabamos de hacer ahora) para que manifiesten su carácter universal.

En la *Observación general sobre la exposición de los juicios estéticos reflexionantes* Kant saca las conclusiones de los análisis realizados hasta este momento y las ofrece en dos breves definiciones que sólo ahora pueden comprenderse. Lo bello «es aquello que gusta en el mero enjuiciamiento (así pues, no por medio de la sensación del sentido según un concepto del entendimiento). A partir de aquí se sigue por sí mismo que tiene que gustar al margen de absolutamente cualquier interés» (B 114/115); lo sublime, por su parte, es «aquello que gusta inmediatamente gracias a su resistencia frente al interés de los sentidos» (B 115). Ambas definiciones se refieren a la sensibilidad, pero, por así decirlo, de manera negativa, para indicar alejamiento frente al interés de los sentidos, bien sea que adopte la forma de desinterés en sentido estricto (en el caso de lo bello), bien sea que indique oposición (en el caso de lo sublime). Gracias a lo bello aprendemos a amar sin interés cosas que desde otras perspectivas (no estéticas) pueden llegar a interesarnos; gracias a lo sublime valoramos cosas aun en contra de nuestro interés sensible. Comprendemos ahora hacia dónde apunta Kant, a poner de manifiesto el íntimo parentesco entre discernimiento estético y sentimiento moral. No en el sentido de que la validez de la experiencia moral dependa de la validez de la experiencia estética o viceversa (pues tanto lo moral como lo estético constituyen ámbitos autónomos), pero sí —en un sentido heurístico— en tanto que lo bello y lo sublime nos ponen en disposición de elevarnos por encima del interés sensible (por lo agradable que nos deleita). Y a la inversa: elevarnos por encima del interés sensible (y ahora podemos comprender que ele-

varnos por encima del interés sensible quiere decir ser capaces de enjuiciar un objeto como placentero con ocasión de la contemplación de un objeto bello, o ser capaces de enjuiciar un objeto como sublime con ocasión de la contemplación de la naturaleza en sus manifestaciones más devastadoras) es algo que incluso cabe exigir moralmente. La satisfacción desinteresada en lo bello se corresponde con el sentimiento de respeto por la ley moral (pues la ley moral se respeta por sí misma, al margen de cualquier interés); el sentimiento de lo sublime se corresponde con el valor interno de la acción moral, que es una acción por deber incondicionado, esto es, un deber no condicionado ni por nuestras inclinaciones ni por nuestros intereses sensibles [9]. Por otra parte, gracias a este íntimo parentesco entre el discernimiento estético y el sentimiento moral cabe entender —también en un sentido heurístico— la normatividad estética por analogía con el deber moral, como hace el mismo Kant en los §§ 41-42 de la *Crítica del discernimiento*.

Para que esto sea posible hay que poder abstraer de los estímulos y las emociones que acompañan a la experiencia estética. Entiéndase correctamente: Kant no niega que en el placer estético hayan implicadas condiciones materiales (y, por tanto, contingentes y subjetivas), sino que afirma que si han de ser posibles juicios estéticos puros (y ya sabemos que, en efecto, lo son, esto es, que son posibles juicios subjetivos, pero universales y necesarios) en tal caso ha de ser igualmente posible dejar a un lado tales condiciones materiales y elevarse al punto de vista del *sensus communis*, un «sentido comunitario» que aleja de las condiciones subjetivas privadas permitiéndonos así ir más allá del interés sensible y hacer comunicable universalmente nuestro sentimiento. Más aún, tal elevación nos es exigible, incluso, como si fuera un deber. Pero, en tal caso, si aquí hay implicado un deber, habrá igualmente implicado un interés, a saber, el interés por la existencia de aquellas acciones o situaciones que satisfacen tal deber.

[9] Cfr. H. F. Klemme, «Einleitug», *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Mit einer Einleitung und Bibliographie herausgegeben von Heiner F. Klemme, Hamburg, 2001, pp. LI-LII.

Que los juicios del gusto puros sean totalmente desinteresados sólo quiere decir que no están motivados por ningún interés; Kant dice: *no* tienen ningún interés como *fundamento de determinación*. Ahora bien, con estos juicios, una vez que ya están dados como juicios estéticos puros, *sí* puede enlazarse un interés, aunque indirectamente. Es decir, primero el objeto gusta en sí, y sólo luego, indirectamente, puede enlazarse con «algo otro»: o bien una inclinación propia de la naturaleza humana, o bien la propiedad de la voluntad de poder ser determinada *a priori* por medio de la razón. En ambos casos nos satisface la existencia de un objeto; en el primero, Kant habla «del interés empírico en lo bello» (§ 41); en el segundo, «del interés intelectual en lo bello» (§ 42). Desde el punto de vista empírico, lo bello sólo interesa en la sociedad: *interesa* comunicar socialmente aquello que en sí mismo es *desinteresado*: «Por sí solo, un hombre abandonado en una isla desierta no limpiaría su cabaña, ni a sí mismo, ni buscaría flores, menos aún las plantaría para adornarse con ellas, sino que sólo en sociedad le renta no ser meramente ser humano, sino ser también, a su modo, un ser humano más exquisito (el comienzo de la civilización), pues como tal se enjuicia a aquel que está inclinado y es apto para comunicar su placer [estético] a otros y al que no complace un objeto si la satisfacción en él no puede sentirla en comunidad con otros» (B 163).

El § 42 comienza señalando una dificultad: por una parte, parece que el interés por lo bello en general delata un carácter moralmente bueno; por otra parte, sin embargo, la experiencia pone de manifiesto muy habitualmente que «los virtuosos del gusto evidencian pasiones vanidosas, caprichosas y perniciosas, y que quizá menos que nadie pueden pretender dar prioridad a la propensión hacia principios morales» (B 165). Parece, pues, que, en contra de lo que habíamos señalado más arriba, no hay ninguna relación entre el sentimiento para lo bello y sentimiento moral, de suerte que el interés que cabe enlazar indirectamente con lo bello «es difícilmente compatible» con el interés moral. Kant reconoce que así sucede cuando está en juego el interés en lo bello del arte, pero también mantiene que «tomarse un *interés inmediato* en la belleza de la *naturaleza* (no meramente tener gusto para enjuiciarla) siempre es signo de un alma

buena: «sostengo que cuando este interés es habitual pone al menos de manifiesto una índole armónica del ánimo favorable al sentimiento moral, cuando se liga con agrado con el *examen de la naturaleza*» (B 166). A la razón le interesa que las ideas también tengan realidad objetiva, es decir, que haya «al menos una huella» de que es compatible con nuestra satisfacción (entiéndase correctamente: no actuamos moralmente porque nos satisfaga actuar moralmente, pero al menos no debe haber incompatibilidad entre nuestra actuación moral y nuestra satisfacción y, además, a la razón le interesa que esta compatibilidad «muestre al menos una huella»); por tanto, la razón también está interesada en que esta compatibilidad se ponga de manifiesto «en toda exteriorización de la naturaleza». De donde se sigue que pensar sobre la belleza de la naturaleza es al mismo tiempo interesarse en su belleza; ahora bien, este interés es —en un sentido heurístico; Kant dice: «según el parentesco»— moral y exige un interés previo en lo moralmente bueno. Por tanto, «si a alguien interesa inmediatamente la belleza de la naturaleza, hay en efecto causas para presuponer en él al menos una predisposición hacia una orientación moral buena» (B 169/170).

Brevemente: lo bello no gusta sólo para mí (sería una contradicción decir: «esto es bello para mí, pero admito que para ti puede no serlo»); lo bello pretende justificadamente una adhesión universal. Lo bello *debe* gustar y este «deber» cabe pensarlo por analogía con el deber moral, porque aunque en la raíz del juicio del gusto puro no hay interés alguno puedo, sin embargo, tomarme un interés intelectual en las bellezas de la naturaleza, y en quien es capaz de tomarse tal interés (en principio todo aquel que haya superado los estadios más toscos y más rudimentarios de la civilización) puede presuponerse «al menos una predisposición hacia una orientación moral buena», porque de lo contrario no sería capaz de aquello que, en efecto, sí es capaz, a saber: tomarse un interés en las bellezas de la naturaleza.

La vinculación entre belleza y moralidad sólo es posible a partir de la crítica a la estética sensualista que identifica lo bello con lo

agradable o con alguna otra cosa empírica. Pero Kant también quiere marcar las diferencias entre su punto de vista y el que defiende esa estética racionalista que define a la belleza como representación difusa de la perfección de un objeto. Esta crítica a las posiciones racionalistas es particularmente pertinente, puesto que la perfección es una forma de la finalidad («lo que la cosa deba ser»).

Kant sostiene que no cabe identificar belleza y perfección; sin embargo, la belleza sí tiene que ver con la perfección, con esa perfección que denomina «perfección formal» (B 69). Kant, en efecto, intenta determinar a la belleza como propiedad estructural objetiva del objeto según el modelo de una relación teleológica interna de un *todo complejo en el* que las partes y sus relaciones se determinan a partir del contexto global que constituyen [10]. Ahora bien, la estética racionalista había afirmado que la belleza es la perfección en el sentido de la unidad en la multiplicidad: el objeto bello es perfecto en la medida en que su unidad representa una totalidad (como sucede paradigmáticamente en el caso de las figuras geométricas): «... los críticos del gusto aducen comúnmente las figuras geométrico-regulares —un círculo, un cuadrado, un cubo— como los ejemplos más sencillos y más indubitables de belleza. Sin embargo, se las llama regulares precisamente porque no cabe representárselas de otra manera que así: consideradas como la mera exhibición de un concepto determinado que prescribe la regla a aquellas figuras (sólo son posibles según esta regla). Así pues, una de las dos cosas debe estar errada: o bien este juicio de los críticos que concede belleza a figuras pensadas, o bien el nuestro que encuentra necesario para la belleza una finalidad sin concepto» (B 70). Kant no niega que la belleza tenga que ver con «la unidad en la multiplicidad»; niega que tal «unidad en la multiplicidad» sea una propiedad objetiva que permita distinguir unos objetos de otros, a saber, entre los que son bellos y los que no lo son. La unidad en la multiplicidad hay que entenderla en el sentido de la finalidad subjetiva (o «sin concepto», como dice Kant en el texto que acabo de citar).

[10] Cfr. J. Kulenkampff, *op. cit.*, p. 149.

La idea racionalista de «lo que la cosa deba ser» presupone grados de perfección, y el enjuiciamiento del grado de perfección presupone a su vez el conocimiento del concepto de perfección, pues sólo desde tal concepto puede ponerse el punto de referencia desde el que resulta posible el enjuiciamiento del objeto concreto como más o menos perfecto, como más o menos aproximado a lo que debe ser, a lo que sería en su grado de perfección absoluta. Pero de esta forma se convierte al juicio estético en cognoscitivo: un juicio que nos permite conocer que un objeto realiza en determinado grado el concepto de perfección implicado en el concepto de lo que tal objeto deba ser. Kant insiste una vez más en que los juicios estéticos no son juicios cognoscitivos: el juicio estético no proporciona conocimiento alguno del objeto, ni siquiera difuso (B 47).

En las primeras líneas del § 16 se distingue entre belleza libre y belleza adherente. La primera no presupone un concepto de lo que la cosa deba ser; Kant ejemplifica con las flores, algunos pájaros, los crustáceos del mar, los dibujos *à la grecque*, el follaje en las cenefas o sobre papeles pintados, «incluso toda la música sin texto»: en estos casos se trata de «bellezas por sí a las que no corresponde absolutamente ningún concepto determinado según conceptos con respecto a su fin, sino que gustan libremente y por sí» (B 49). En el enjuiciamiento de una belleza libre el juicio del gusto es puro. La belleza adherente, por el contrario, sí presupone tal concepto de su perfección. Por ejemplo: para enjuiciar la belleza de un ser humano o del retrato de un ser humano presuponemos el concepto de lo que un ser humano deba ser, esto es, presuponemos el concepto de un fin de lo que la cosa deba ser y, en esta medida, un concepto de perfección (B 50). Ahora bien, ¿no era la belleza «sin concepto»? Los conceptos sobre la belleza adherente (por otra parte, los juicios realmente relevantes en el ámbito de las bellas artes) son paradójicos: por una parte, en tanto que juicios estéticos, deben satisfacer la condición definitoria de los juicios del gusto (a saber, ser «sin concepto»); por otra, sin embargo, deben referirse a una belleza que no sea totalmente independiente de los conceptos, y más en concreto del concepto de perfección; Kant habla de juicios del gusto en parte intelectualizados: «En primer lugar, hay que hacer notar que

la belleza para la que debe buscar un ideal [esto es, la belleza adherente] no es una belleza *vaga*, sino una fijada por medio de un concepto de finalidad objetiva, en consecuencia, no debe pertenecer a ningún objeto de un juicio del gusto totalmente puro, sino en parte intelectualizado» (B 55). Por una parte, «bella» es la forma en sí, no en tanto que forma de un objeto de tal o cual índole; el juicio del gusto totalmente puro atiende a esta forma bella en sí. El juicio del gusto en parte intelectualizado tiene otra estructura semántica, en la medida en que compara la representación concreta dada del objeto con la representación de lo que el objeto deba ser: atiende a si el objeto es o no es lo que es en sí (lo que debe ser); desde este punto de vista, la belleza sería la representación adecuada de tal «lo que es en sí». De aquí que aunque quepa decir que la forma en sí de los tatuajes de los neocelandeses es bella (en tanto que belleza en sí), no pueda afirmarse de igual modo que los mismos neocelandeses así tatuados sean bellos, porque, de acuerdo con Kant, un ser humano tatuado no se adecua a lo que el ser humano es (debe ser) en sí. Para entender estas afirmaciones conviene tener presente el contexto en el que se producen: en los §§ 16 y ss. de la *Crítica del discernimiento* Kant está interesado en ofrecer las condiciones de un *uso* normativo del predicado «bello». ¿Cuál es, pues, la norma del gusto, el «ideal de belleza» al que se refiere el § 17?

Sería infructuoso buscar un principio del gusto que ofreciera un criterio universal de belleza: «No puede darse ninguna regla objetiva del gusto que determine mediante conceptos lo que es bello». (B 53) La situación vuelve a ser paradójica: la norma del gusto no puede tener el estatuto de un concepto determinado del objeto (concepto que indicara lo que el objeto daba ser), pero hay que saber, sin embargo, lo que el objeto deba ser. En orden a solventar esta dificultad hay que distinguir entre dos tipos de normas: la idea normal y la norma ideal. La primera es un criterio empírico que toma pie en la experiencia y que se obtiene estableciendo promedios; no puede extrañar, por tanto, que difiera según los pueblos y las razas. Tampoco que la idea normal no proporcione la norma del gusto: un objeto no es bello porque satisfaga la idea normal. Ahora bien, para que un objeto sea bello tiene que satisfacer la idea normal (en su

especie). Dicho de otra manera: la idea normal no proporciona *la* norma del gusto, pero *es* norma del gusto en un sentido débil o limitativo, en tanto que establece un límite y una norma: para que un objeto sea bello tiene que satisfacer su idea normal (si bien no es bello única y exclusivamente porque satisfaga tal idea normal).

Puede suceder, sin embargo, que varios objetos diferentes entre sí satisfagan, todos ellos, su idea normal. De aquí justamente la necesidad de distinguir entre «idea normal de lo bello» e «ideal de lo bello» (B 59). De esta forma, como señala Kulenkampff, «la pregunta por la estructura del juicio del gusto en parte intelectualizado se concentra en la pregunta por el sentido y el estatuto de la norma ideal» [11]. La diferencia entre idea normal y norma ideal puede expresarse con facilidad: la primera es un simple promedio, la segunda es una representación ideal prescriptiva que lo bello debe satisfacer absolutamente, pero que en la mayoría de los casos sólo se satisface más o menos. Sin embargo, tal norma ideal no corporeiza un principio del gusto que ofreciera un criterio universal de belleza (tal y como defiende la estética de orientación racionalista). Así pues, los juicios verdaderamente relevantes en el enjuiciamiento de las bellas artes (esto es, los juicios que expresan la belleza adherente) son prescriptivos, pero en sentido estricto no ofrecen criterio alguno: no dan una norma del gusto expresable universalmente. Precisamente por ello, porque no hay reglas del gusto formulables universalmente, el gusto no se puede aprender, sino tener y demostrar.

Kant aún lo expresa de otra manera: aunque la belleza puede mostrarse ejemplarmente (y, realmente, no hay otro modo de mostrar la belleza que mediante ejemplos), a partir de estos ejemplos de belleza no cabe extraer la regla universal que estos ejemplos ejemplifican (regla universal que, a su vez, pudiera enseñarse y aprenderse). Hay que concluir que aunque existen individuos que tienen gusto y esto quiere decir que hay individuos que pueden emitir juicios del gusto normativos porque poseen la norma ideal de belleza, tal norma es inexpresable e incomunicable. Ahora bien, si tales individuos poseen tal «ideal» poseerán también «la representación de un ser in-

[11] *Op. cit.*, p. 153.

vidual como adecuado a una idea», pues esta es la definición de «ideal» que puede leerse en B 54. En el ideal, en consecuencia, coinciden dos momentos: la idea de especie como elemento prescriptivo-conceptual («lo que la cosa deba ser») y la realización ideal de la idea de especie en la imagen de un ejemplar particular: precisamente por tal circunstancia este ejemplar particular *es* bello. Producir tales imágenes, esto es, producir objetos bellos en el sentido indicado, es la realización más sobresaliente de la imaginación productiva [12].

Pero no podemos olvidar que se trata de un ideal o de un principio regulativo al que se aspira. En consecuencia, hay que concluir que en los juicios estéticos prescriptivos la norma no es un concepto (de lo que la cosa deba ser), sino una figura ideal subjetiva que actúa como principio regulativo (de lo que la cosa deba ser). Kant habla de una «imagen prototípica del gusto que, ciertamente, descansa sobre la idea indeterminada de un *maximum*» (B 54), *maximum* que no alcanza plenamente ningún ejemplar concreto, pues si lo alcanzara sería perfecto, o sea, bello idealmente. Parece, pues, que al final la belleza se entiende como expresión de la perfección. Kant lo acepta, pero con una decisiva matización, pues sólo hay un caso en el que la representación de un ideal de perfección esté ligado con el concepto de un ser, el del ser humano: «Sólo aquello que tiene el fin de su existencia en sí mismo, el ser humano, que se determina sus fines por medio de la razón, o que allí donde debe tomarlos de la percepción externa los une, sin embargo, con fines esenciales y universales y puede entonces enjuiciar también estéticamente la coincidencia con aquellos fines, sólo este ser humanos es, pues, capaz de un ideal de la *belleza*, del mismo modo que sólo la humanidad en su persona, en tanto que inteligencia, es capaz, entre todos los objetos en el mundo, del ideal de *perfección* (B 55-56). Dicho directamente: la exigencia de prescriptividad estética se soluciona recurriendo a la moralidad. Es cierto que de esta forma no se explica lo que sea la belleza ideal en tanto que belleza ideal, pero al menos se traza otro puente entre belleza y moralidad que es a lo que apunta Kant en estos apartados de la *Crítica del discernimiento*.

[12] Cfr. J. Kulenkampff, *op. cit.*, p. 155.

El problema de la belleza en sentido estricto ha quedado abierto. Su investigación exige desplazarse a un *topos* que no es ni el del enjuiciamiento de los objetos como bellos, ni el de la prescripción de una norma que permita tal enjuiciamiento, sino el de la producción de objetos bellos. Y en este contexto no juegan ni ideas normales ni normas ideales, sino aquello que Kant denomina ideas estéticas: «Por idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que ofrece ocasión para pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuada ningún pensamiento determinado, esto es, un *concepto*; que, en consecuencia, ni alcanza ni puede hacer plenamente comprensible ningún lenguaje. Se ve fácilmente que se trata de la réplica (*pendant*) de una *idea de la razón*, la cual es, a la inversa, un concepto para el que no puede ser adecuada ninguna *intuición* (representación de la imaginación)» (B 192-193). Desde esta perspectiva, los objetos bellos no lo son porque satisfagan una norma ideal, sino porque corporeizan ideas estéticas. Entramos en los siempre enigmáticos dominios del «genio».

Hasta estos momentos Kant ha estudiado las características, las peculiaridades y las condiciones normativas del *juicio* estético. Sin embargo, la investigación todavía no está completa, pues queda por dilucidar las condiciones, características y peculiaridades del *objeto* bello. Se ha señalado frecuentemente que entre una y otra perspectiva hay fuertes tensiones, incluso un «cambio de planteamiento» [13]. En efecto, cuando entran en juego *las condiciones de la producción* de objetos bellos el onanismo ya no es posible; de aquí que el placer estético, fundamental en la determinación del juicio del gusto, no juegue absolutamente ningún papel en la determinación del objeto bello y sus condiciones de posibilidad [14].

Creo recordar que ya he señalado en algún momento que los productos bellos se deben a la capacidad del genio. Kant lo reconoce expresamente: «el arte bello es arte del genio» (§ 46) y por «genio» en-

[13] Cfr. R. Lüthe, «Kants Lehre von den ästhetischen Ideen», en *Kant Studien*, 75, 1984, p. 68.

[14] Cfr. A. Kern, *op. cit.*, p. 99.

tiende «el talento (don natural) que da la regla al arte» (B 181). La definición se comprende si se piensa que el arte presupone reglas pero, a la vez, no puede estar sometido bajo la coerción de reglas ajenas a él, pues, «hablando en sentido estricto, sólo debería llamarse arte a la producción mediante libertad» (B 173). Por «producción mediante libertad» hay que entender aquella «que pone a la razón como fundamento de sus acciones». En la determinación de qué sea un producto bello Kant procede como lo había hecho en la determinación de qué sea un juicio estético, a saber, delimitando un campo autónomo para los productos bellos: el arte no es la ciencia, pues el primero es un *poder* y la segunda un *saber*; tampoco es artesanía, pues el arte es valioso por sí mismo, mientras que la artesanía «sólo es atractiva por su efecto (por ejemplo, la retribución)» (B 175).

El arte bello tampoco debe confundirse con la naturaleza, aunque en la naturaleza también hay bellezas, y en cierto sentido superiores a las del arte. Sin embargo, a pesar de que el arte es arte y no naturaleza, no el mismo arte, sino la «finalidad en su forma», debe *parecer* (ser *como si*) tan libre «frente a toda coerción de reglas arbitrarias como si se tratara de un producto de la mera naturaleza» (B 179). Tanto las bellezas de la naturaleza como las del arte gustan en el mero enjuiciamiento, no en la sensación de los sentidos (como sucede con lo que gusta porque es agradable), no mediante un concepto (como sucede con lo que gusta porque es moralmente bueno). Ahora bien, en estos momentos no hablamos del enjuiciamiento de un objeto como bello, sino del mismo objeto bello y a este respecto Kant señala que «las bellas artes deben *ser vistas* como naturaleza, aunque se sea totalmente consciente de ellas como arte» (ídem). Y el arte debe ser visto *como si* fuera naturaleza, porque el producto de las bellas artes, al igual que los de la naturaleza, surge de acuerdo con una regla que señala aquello que el producto debe ser; ahora bien, puntualiza Kant, «sin nada penoso»: debe haber reglas, pero *como si* no las hubiera; el artista crea de acuerdo con reglas, pero *como si* no hubiera «tenido las reglas ante sus ojos poniendo trabas a las fuerzas de su ánimo» (B 181). Sólo el genio es capaz de tan paradójico logro precisamente porque no es un individuo normal, sino un «favorito de la naturaleza por su talento para las bellas artes» (B 184).

Pero el arte, en tanto que es arte bello, consiste precisamente en la plasmación sensible de esta circunstancia, es decir, en la producción de objetos bellos que, aunque no son naturaleza, parecen, sin embargo, naturaleza: objetos, en definitiva, que son *como si* fueran naturaleza (y que justamente por ello son bellos y no meramente agradables o útiles).

En la medida en que el arte bello es *como si* fuera naturaleza presupone reglas, pero en la medida en que *no* es naturaleza, sino arte, no puede estar sometido bajo reglas ajenas a él. Sólo cabe una solución: que sea la naturaleza en el sujeto la que dé la regla al arte, solución que remite directa y necesariamente al genio, puesto que su talento característico (considerado como capacidad productiva del artista genial) forma parte de la naturaleza, de modo que cuando se dice «el genio da la regla al arte» se está diciendo en realidad que «la naturaleza (en el genio) da la regla al arte», esto es, se está afirmando que el don de la naturaleza que muy pocos individuos poseen (sólo los genios) da la regla al arte.

En el § 49 de la *Crítica del discernimiento* (*De las capacidades del ánimo que constituyen al genio*) Kant caracteriza al genio como el producto de una síntesis de imaginación y entendimiento, no en el sentido que los productos geniales sinteticen *a posteriori* una y otra capacidad en una obra de arte que justamente por ello merezca el calificativo de «genial», sino más bien en el sentido de que los productos del genio (por ello «geniales») son llevados a cabo *a priori* por una instancia sintetizadora a la que Kant denomina «capacidad de exhibición de ideas estéticas» o «espíritu» (en sentido estético). Esta instancia transciende el ámbito parcial de la imaginación (en la medida en que ésta sólo produce representaciones sensibles y excluye el conocimiento racional), así como el ámbito sólo racional del entendimiento, en tanto que establece de antemano entre ambos ámbitos una relación en la que uno y otro coinciden armónicamente. Desde esta perspectiva, las ideas estéticas (cuya exhibición es privilegio exclusivo del genio) integran en una unidad (la obra de arte genial) cualidades que normalmente (esto es, en los casos en los que no hay implicado un genio) forman parte de diferentes capacidades; en este sentido, Jochen Schmidt habla de una

esfera de armonía preestablecida de aquello de lo contrario inarmónico [15].

Hay productos en los que el gusto no encuentra nada censurable, pero que, sin embargo, carecen de *espíritu*: «Un poema puede ser bonito y elegante, pero carecer de espíritu. Un discurso solemne es profundo y al mismo tiempo grácil, pero sin espíritu. Una historia es exacta y bien ordenada, pero sin espíritu. Ciertas conversaciones resultan entretenidas, pero, en efecto, sin espíritu. Incluso de una mujer se dice que es bella, afable y cortés, pero sin espíritu» (B 193). Hay cosas, pues, que aunque gustan carecen, sin embargo, de ese plus de genialidad que en principio parece que exigimos de toda obra arte y sin el cual, por así decirlo, queda nuestro ánimo mortecino y desinflado, aunque nos veamos obligados a reconocer que el producto en cuestión es correcto (pero solamente correcto). Kant recoge esta experiencia que todos hemos hecho ante obras más o menos acertadas pero que nos dejan indiferentes cuando define al espíritu, en su significación estética, como «el principio vitalizante en el ánimo», dando así a entender que para que un producto sea bello no es suficiente con la «mera corrección», sino que hace falta «algo más». Este «algo más» es la «capacidad de exhibición de ideas estéticas». El genio, por tanto, se caracteriza porque sus productos exhiben ideas estéticas.

Una idea estética es una representación de la imaginación «que nos permite pensar mucho»; sin embargo, por otra parte, ningún pensamiento concreto y determinado es adecuado para una idea estética. Kant lo expresa cuando señala que la idea estética no da lugar a conceptos, sino a una plétora de pensamientos «que ni alcanza ni puede hacer comprensible ningún lenguaje» (B 193). Se trata, sin embargo, de pensamientos muy importantes, porque gracias a ellos, aunque de manera inconcreta e indeterminada, podemos ir más allá de la experiencia; más aún, gracias a estas representaciones de la imaginación que sólo coagulan en pensamientos poco concre-

[15] Cfr. «Kant: das Genie in den Grenzen des human aufgeklärten Geistes», en *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*, Bd. 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1985, pp. 366-367.

tos y poco determinados podemos incluso pensarnos a nosotros mismos *como si* estuviéramos más allá de las determinaciones naturales que nos corresponden en tanto que somos, o al menos tenemos que representarnos, como meros «fenómenos». Escribe Kant: «A partir de la materia que la naturaleza real le ofrece, la imaginación (en tanto que capacidad cognoscitiva productiva) es muy poderosa en la creación, por así decirlo, de otra naturaleza (...). Aquí sentimos nuestra libertad frente a la ley de la asociación (que depende del uso empírico de aquella capacidad), según la cual tomamos prestada de la naturaleza la materia, pero donde podemos transformarla en algo totalmente diferente, a saber, en aquello que sobrepasa a la naturaleza» (B 193). En su uso productivo la imaginación (entiéndase bien: no cualquier imaginación, sino la genial) permite hacer intuibles representaciones que no serían intuibles de otro modo, representaciones, sin embargo, que no cabe reducir a concepto alguno. Y esto es algo que hay que agradecer al genio, pues sólo sus productos poseen «espíritu».

El genio está máximamente alejado del espíritu meramente imitativo, tanto en el sentido de que no puede aprenderse a ser genio (pues todo aprendizaje supone un proceso de imitación) cuanto en el de que sus obras no pueden ser imitadas: todo lo más, pueden actuar a modo de modelos ejemplares a partir de los cuales los discípulos (sucesores, que no imitadores) pueden tentar su propia genialidad, en el caso, claro está, de que la naturaleza haya querido regalarles el don del talento. En caso contrario, no hay nada que hacer. De aquí se siguen dos interesantes consecuencias. En primer lugar, que los grandes científicos y los grandes filósofos no son genios, puesto que «cabe muy bien aprender todo lo que Newton expuso en su inmortal obra sobre los principios de la filosofía natural, por muy grande que sea la cabeza que se necesite para descubrir tales cosas» (B 183/184), de igual modo, también cabría decir que, aunque sea difícil, también cabe aprender todo lo que Kant expuso en sus complejas investigaciones críticas: sólo se necesita tener «cabeza». Sin embargo, «por muy detalladas que sean las prescripciones para la poesía y muy acertados los modelos de la misma» (ídem) nadie puede aprender a escribir como lo hicieron Homero o

Wieland: los ejemplos son del mismo Kant y delatan cuáles eran sus «gustos» literarios, los cuales podrían explicar o al menos ayudar a comprender algunas de las tesis de la crítica del discernimiento estético que no cabe separar del contexto cultural y artístico en el que se desenvuelven. Pero este no es el momento de entrar en estas cuestiones, sólo señalar que para Kant el genio es una categoría que únicamente encuentra acomodo legítimo en el ámbito del arte bello y con una esfera de aplicación muy precisa. La segunda consecuencia que se desprende del carácter absolutamente refractario a toda imitación del genio es que al genio, precisamente por serlo, le están permitidas ciertas excentricidades; al genio, en efecto «le conviene cierta *osadía* en la expresión y, en general, cierta desviación frente a las reglas comunes, lo cual en modo alguno es digno de ser imitado, sino que sigue siendo en sí un error que conviene evitar, pero para el que el genio, por así decirlo, tiene el privilegio, puesto que lo inimitable del empuje de su espíritu sufriría con cautelas miedosas». (B 201). Sin embargo, hay individuos que sin ser genios los imitan en su osadía y en su desviación; y los hay también que careciendo de talento natural ponen todo en la singularidad sin ser capaces, sin embargo, de exhibir ideas estéticas (precisamente porque no son genios). En uno y otro caso se trata de conductas deplorables que sólo reflejan ignorancia y un talante imitativo y que, en esta medida, están máximamente alejadas de la verdadera genialidad.

Si he mencionado en estas lamentables perversiones del sentido que Kant da al verdadero genio es porque la capacidad que tiene el genio para hacer intuibles representaciones que no cabe reducir a concepto alguno podría interpretarse erróneamente en el sentido de que los productos del genio son fantasías desbocadas, como tal vez, en su desfatachez y máxima ignorancia, estuvieran tentados a hacer aquellos que sin ser genios imitan repetitivamente, como los monos, la osadía o la originalidad del genio. Sucede más bien todo lo contrario: los productos del genio no son fantasías desbocadas, sino representaciones de la imaginación que «dan a la imaginación un impulso para pensar más allá, si bien no de forma desarrollada, de lo que cabe comprender en un concepto y, en esta medida, en una

expresión lingüística determinada» (B 195). Aunque Kant llega incluso a sugerir que al genio le conviene un aspecto físico alejado de lo convencional, sus capacidades cognoscitivas son exactamente las mismas que las de los demás: el genio sólo posee entendimiento e imaginación, al igual que el resto de los mortales. «Pensar más allá de lo que cabe comprender en un concepto» no es prescindir de conceptos o pensar sin conceptos (para lo cual se necesitaría una capacidad cognoscitiva que no existe al menos entre los seres humanos); el concepto, no podía ser de otra manera, está dado y lo que hace el genio es encontrar ideas para este concepto, ideas que lo acompañan y lo hacen intuible, así como encontrar palabras que expresan este acompañamiento y lo hacen comunicable universalmente: justamente porque no hace falta ninguna capacidad cognoscitiva extraordinaria, que, de acuerdo con Kant, no existe, ni tan siquiera en el caso del genio. ¿Cómo encuentra el genio ideas y palabras? Kant se limita a hablar de una «feliz circunstancia que ninguna ciencia puede dar a conocer ni ninguna diligencia enseñar» (B 198).

El genio está entre la excepcionalidad y la normalidad. Por una parte, desde luego, es un favorito de la naturaleza que puede hacer cosas vedadas al resto de los mortales; pero esto no quiere decir, al modo *Sturm und Drang*, que posea una libertad total y absoluta, pues, al igual que los demás seres humanos, está limitado por el «gusto»: «... el gusto es la disciplina (o la sujeción) del genio: le recorta las alas y lo hace civilizado o de buenos modales» (B 204). Podría entonces pensarse que desde esta perspectiva el «gusto» no es otra cosa que el entendimiento crítico que pone cortapisas o limitaciones a la imaginación irracional del genio. Pero Kant añade a continuación: «Pero al mismo tiempo le da una guía que le indica hasta dónde puede extenderse para permanecer teleológico. En la medida en que introduce claridad y orden en la plétora de pensamientos, hace firmes a las ideas y capaces de una aprobación duradera y al mismo tiempo universal, susceptibles de que otros las hereden y contribuyendo a una cultura siempre en progreso» (ídem). El genio, en efecto, es original y tal vez la originalidad sea su rasgo más característico y sobresaliente; pero la originalidad, por su parte, sólo tiene sentido en el contexto de una determinada continuidad cultu-

ral en la que la genialidad puede integrarse, en efecto, como originalidad, porque la originalidad, incluso para poder concebirse como tal, debe poder comunicarse y, como muy bien vio Schiller, no todo es susceptible de comunicación; la doctrina del gusto, escribe Schiller muy kantianamente, protege al artista frente a los extravíos de su propia genialidad [16].

Se entiende así que Kant también defina al genio como «la originalidad modélica del don natural de un sujeto en el *uso libre* de sus capacidades cognoscitivas» (B 200). Porque en el genio, por una parte, entendimiento e imaginación se armonizan libremente en tanto que él es capaz (por una «feliz circunstancia que ninguna ciencia puede dar a conocer ni ninguna diligencia enseñar») de establecer de antemano entre ambos ámbitos una relación en la que uno y otro coinciden armónicamente. Y porque, por otra parte, el genio no imita a nada ni a nadie: no se rige según muestras y modelos, sino que los da a la posteridad, estableciéndose así como un eslabón dentro la continuidad cultural a la que me refería más arriba. El genio es original porque sus innovaciones no pueden anticiparse analíticamente desde el sistema de reglas vigente en un momento dado, pero a continuación (por así decirlo, *ex post*) las reglas que él ha creado sí pueden ponerse de manifiesto mediante análisis y abstracción, lo cual indica que a fin de cuentas siguen siendo racionales, porque de lo contrario (si los productos del genio se limitaran puntualmente al genio que los ha creado) sus productos no podrían ser ejemplares, y si no fueran ejemplares no podrían incluirse (precisamente en tanto que ejemplares) en la continuidad cultural, y si no pudieran incluirse en tal continuidad tampoco podrían contribuir al progreso moral de la humanidad, y si no pudieran contribuir a este progreso llegaríamos a la absurda conclusión de que los productos del genio no son bellos, porque si algo ha quedado claro hasta el momento es que la belleza, de acuerdo con Kant, tiene que ver con la moralidad.

[16] Cfr. *Inhalt der Ästhetik. Ihr Wert und Nutzen*, 1 Abschnitt: «Vom Geschmack», en *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke*, Bd. 5, herausgegeben von G. Fricke und H.G. Göpfert, München: Hanser, 1967, p. 1021.

Las antinomias tienen que ver con la razón: por esto hay antinomias de la razón pura y de la razón práctica. Sería, sin embargo, una contradicción hablar de una «razón estética», pues los juicios estéticos no pueden pensarse como conclusión de un silogismo, sino que surgen a partir de un sentimiento de placer o displacer con ocasión de la contemplación de un objeto bello del arte o de un objeto sublime de la naturaleza; los sentimientos pueden ser «conforme a la razón», pero no racionales (esto es, «de la razón»). Hablar de una «razón estética» sería tanto como hablar de los «sentimientos de placer y displacer de la razón», lo cual es una contradicción dentro de la lógica del discurso kantiano. Dicho de otra manera: el gusto mismo nunca puede pensarse como conclusión de un silogismo; lo que sí puede pensarse como conclusión de un silogismo es la crítica del gusto. Por esto Kant señala que «no queda otro concepto de una dialéctica que el que gusto podría solicitar en tanto que dialéctica de la *crítica* del gusto (no del gusto mismo) con respecto a sus *principios*» (B 231). Es decir, la dialéctica del discernimiento estético surge porque podemos utilizar el discernimiento estético según dos principios [17]. De acuerdo con el primero de ellos, «el juicio del gusto no se fundamenta en principios, pues de lo contrario cabría disputar sobre él (decidir mediante demostraciones)» (B 234); de acuerdo con el segundo, «el juicio del gusto se fundamenta en conceptos, pues, de lo contrario, al margen de su diversidad, ni siquiera cabría debatir sobre él (pretender la concordancia necesaria de otros con este juicio)» (ídem). Se ve claramente que, por una parte, tenemos una *tesis* y, por otra, una *antítesis*; se ve claramente que aquí hay una antinomia.

La situación es particularmente grave porque estos dos principios «no son sino las dos peculiaridades del juicio del gusto, expuestas más arriba en la analítica» (B 234). En efecto, en el § 32 (*Primera peculiaridad del juicio del gusto*) puede leerse «el juicio del gusto determina su objeto con respecto a la satisfacción (como belleza) y pretende la adhesión por parte de todo el mundo, como si fuera objetivo»; en el § 33 (*Segunda peculiaridad del juicio del gusto*) escribe

[17] Cfr. H. F. Klemme, *op. cit.*, LXVI.

Kant: «el juicio del gusto en modo alguno es determinable mediante fundamentos demostrativos, como si fuera meramente *subjetivo*». Páginas más arriba ya me he ocupado de estas cuestiones; no hará falta insistir en ellas, sino sólo señalar la necesidad imperiosa de disolver tal antinomia, pues de lo contrario la investigación llevada a cabo resultaría vana y, tras haber invertido en ella «no pocos esfuerzos», habría que reconocer que los juicios del gusto no pueden pretender justificadamente una adhesión por parte de todo el mundo. Por suerte no es este el caso, pues sucede más bien que el concepto del objeto al que se refiere el juicio estético se toma en dos sentidos diferentes. El juicio del gusto debe referirse a algún concepto, pues de lo contrario no podría pretender justificadamente la adhesión por parte de todo el mundo; pero a la vez es subjetivo e individual y, por tanto, no puede demostrarse a partir de un concepto. Ahora bien, aunque es cierto que el juicio del gusto se refiere a un concepto, a partir de este concepto no puede ni demostrarse ni conocerse nada con respecto al objeto, porque se trata de un concepto indeterminable y, en esta medida, no apto para el conocimiento: el fundamento de determinación del juicio del gusto «quizá resida en el concepto de aquello que puede considerarse como el substrato suprasensible de la humanidad» (B 236/237), esto es, la idea de la moralidad en nosotros. Así pues, la antinomia desaparece tan pronto como nos damos cuenta de que nos hemos expresado incorrectamente tanto en la tesis como en la antítesis: la tesis decía: «el juicio del gusto no se fundamenta en conceptos», mas tendría que decir: «el juicio del gusto no se fundamenta en conceptos determinados»; la antítesis afirmaba: «el juicio del gusto se fundamenta en conceptos», pero tendría que decir: «el juicio del gusto se fundamenta en un concepto indeterminado (el concepto del substrato suprasensible de la humanidad)». Escribe Kant a modo de resumen: «Así pues, se ve que la superación de la antinomia del discernimiento estético adopta un curso parecido al que adoptaba la crítica en la disolución de las antinomias de la razón pura teórica; y se ve también que tanto aquí como también en la crítica de la razón práctica, las antinomias obligan involuntariamente a mirar más allá de lo sensible y a buscar en lo suprasensible el punto de unificación

de todas nuestras capacidades *a priori*, porque no cabe otra salida para hacer que la razón concuerde consigo misma» (B 240).

En el § 58 Kant señala que «el idealismo de la finalidad es también la única presuposición bajo la cual la crítica puede explicar la posibilidad de un juicio del gusto que exige *a priori* validez para todo el mundo (sin fundamentar, sin embargo, en conceptos la finalidad representada en objetos)» (B 254). Lo cual quiere decir que sólo gracias al idealismo de la finalidad en el enjuiciamiento de lo bello de la naturaleza y del arte puede resolverse la antinomia del gusto. Kant argumenta que el principio de enjuiciamiento del gusto puede ser o bien empírico o bien *a priori*; ya se ha señalado suficientemente que es *a priori*. Esto quiere decir que no hay que decantarse por el empirismo de la crítica del gusto, sino por el «racionalismo de la misma» (B 247). El racionalismo del principio del gusto puede ser o bien racionalismo del realismo de la finalidad o bien racionalismo del idealismo de la finalidad, en función de que se considere que la finalidad es o bien ideal o bien real, es decir, en función de que se considere que en la naturaleza hay *realmente* una finalidad (finalidad objetiva) o en función de que consideramos una finalidad tan sólo formal: no para conocer, sino para explicar y hacer concebible la naturaleza en la medida en que la pensamos (no la conocemos) como si hubiera sido creada por una voluntad. Ya sabemos también que este último es el caso, como sucede, por otra parte, tanto en el ámbito práctico como en el teórico. De aquí que el racionalismo del idealismo de la finalidad sea condición de posibilidad de la disolución tanto de la antinomia del gusto como de las antinomias de la razón pura y de la razón práctica, pues todas las antinomias surgen por lo mismo, por el deseo (inevitable) de hacer intuible lo suprasensible, pero que este deseo se enrede (de manera no menos inevitable) en antinomias pone de manifiesto que no cabe intuición alguna de lo suprasensible (como posteriormente pretenderán los románticos). Sin embargo, la disolución de la antinomia del gusto exige hacer concebible de algún modo la idea de tal substrato suprasensible.

«El concepto del substrato suprasensible de la humanidad» no es un concepto del entendimiento, porque se trata de un concepto

indemostrable, y los conceptos del entendimiento como tales siempre deben ser demostrables. Se tratará, por tanto, de un concepto de la razón, esto es, de una idea: «En su significación más universal las ideas son representaciones referidas a un objeto según un cierto principio (subjetivo u objetivo), en la medida, sin embargo, en que nunca pueden convertirse en un conocimiento de él» (B 239). Las ideas, precisa Kant a continuación, pueden ser estéticas o de la razón: «Una idea estética no puede convertirse en conocimiento porque es una intuición (de la imaginación) para la que nunca cabe encontrar un concepto que le sea adecuado. Una idea de la razón nunca puede convertirse en conocimiento porque contiene un concepto (de lo suprasensible) para el cual nunca puede darse una intuición adecuada» (B 240). A las ideas estéticas Kant propone denominarlas «representaciones inexponibles de la imaginación»; a las de la razón, «conceptos indemostrables de la razón». Cabe entonces decir que con tales representaciones inexponibles la imaginación simboliza o suplementa el déficit de intuitibilidad (indemostrabilidad a fin de cuentas) de las ideas de la razón, y muy especialmente de la idea de un substrato suprasensible de la humanidad [18].

Puede entenderse ahora que en el muy influyente § 59 de la *Crítica del discernimiento* (De la belleza como símbolo de la moralidad) Kant aventure como mucha precaución que cabe exhibir lo indemostrable (la realidad de lo suprasensible) por medio de una analogía. Las ideas estéticas pueden hacer sensibles conceptos. De acuerdo con Kant, para hacer sensibles conceptos caben dos vías: esquemática y simbólica. Un concepto se hace sensible vía esquemática cuando para un concepto que el entendimiento capta se da *a priori* la intuición correspondiente. Los conceptos que sólo la razón puede pensar, los conceptos, pues, para los que no puede ser adecuada ninguna intuición sensible, se hacen sensibles o pueden hacerse sensibles de manera simbólica. Kant concluye que todas las intuiciones que se ponen bajo conceptos *a priori* son o bien esquemas o bien símbolos. Los esquemas exponen directamente el concepto de manera demostrativa, los símbolos indirectamente, esto es me-

[18] Cfr. M. Frank, V. Zanetti, *op. cit.*, p. 1260.

diante el rodeo a través de una analogía, «... para la cual también se utilizan intuiciones empíricas en las que el discernimiento juega un doble papel: en primer lugar, aplica el concepto al objeto de la intuición sensible y, entonces, en segundo lugar, aplica la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente diferente, del que el primer objeto es tan sólo el símbolo» (B 256). Así pues, por medio de una exposición indirecta según una analogía no obtenemos el auténtico esquema para el concepto, sino meramente un símbolo para reflexión. Por ejemplo, un Estado monárquico absolutista puede compararse con una máquina, pero esta analogía no nos dice absolutamente nada acerca del concepto «Estado monárquico absolutista»; sin embargo, aunque entre una máquina y esta forma política «no hay, ciertamente, ninguna similitud, sí la hay entre las reglas para reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad» (B 256).

Kant sostiene que los símbolos también pueden estar por conceptos puros de la razón. En este sentido, pero sólo en él, lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno. En efecto, no son lo mismo, pero uno y otro gustan inmediatamente y sin interés: la libertad de la imaginación simboliza la de la voluntad pura y la universalidad subjetiva de los juicios del gusto es similar (análoga) a la validez universal de los mandatos morales. Por esto, concluye Kant, «... el gusto hace posible el tránsito del estímulo de los sentidos al interés moral habitual, sin que sea un salto excesivamente violento, en la medida en que también representa a la imaginación en su libertad como *(als)* determinable teleológicamente para el entendimiento, y enseña a encontrar una satisfacción libre incluso en objetos de los sentidos, también sin el estímulo de los sentidos» (B 260). Realmente, para ser coherente con su propio planteamiento, Kant no tendría que haber escrito «como» *(als)*, sino «como si» *(als ob)*.

Recordemos que lo bello *debe* gustar y que este «deber» cabe pensarlo por analogía con el deber moral, porque aunque en la raíz del juicio del gusto puro no hay interés alguno, puedo, sin embargo, tomarme un interés intelectual en las bellezas de la naturaleza, y en quien es capaz de tomarse tal interés (en principio todo aquel que haya superado los estadios más toscos y más rudimentarios de la civilización) puede presuponerse «al menos una predisposición

hacia una orientación moral buena», porque de lo contrario no sería capaz de aquello que, en efecto, sí es capaz, a saber: tomarse un interés en las bellezas de la naturaleza. Esta circunstancia es justamente la que permite que la belleza pueda ser considerada (por analogía) como símbolo de la moralidad. Es decir, no nos permite considerar a la imaginación en su libertad *como* determinable teleológicamente, pero sí que nos permite considerarla (por analogía) *como si lo fuera*. Y, realmente, no se necesita nada más, porque esta analogía ya nos permite pensar «el concepto de la feliz unificación, en uno y el mismo pueblo, de la coerción legal de la cultura más elevada con la fuerza y la correción de la libre naturaleza que siente su propio valor» (B 263).

De manera que si, por una parte, lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno, por otra, el desarrollo de ideas morales y de la cultura del sentimiento moral constituyen la verdadera propedéutica para la fundamentación del gusto, pues allí donde el arte toma pie exclusivamente en la materia de la sensación, esto es, en el estímulo y en la emoción (en un disfrute «que no permite regresar a la idea») el ánimo se entorpece y el objeto se hace progresivamente repugnante, de suerte que si las bellas artes no se ponen en relación con ideas morales («las únicas que llevan consigo una satisfacción autosuficiente», puntualiza Kant), sirven entonces tan sólo «como disipación, de la que se está tanto más necesitado cuanto más se sirve uno de ellas para ahuyentar la insatisfacción del ánimo consigo mismo, con lo cual éste se hace cada vez más inútil y se siente cada vez más la insatisfacción consigo mismo» (B 214). Belleza y moralidad, pues, se dan la mano (Q.E.D.).

CRÍTICA DEL DISCERNIMIENTO

<167> [B III]

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN DE 1790

Cabe llamar *razón pura* a la capacidad cognoscitiva por principios *a priori*, y al examen tanto de su posibilidad como de sus límites cabe llamarlo «crítica de la razón pura», si bien por esa capacidad sólo se entiende a la razón en su uso teórico, tal como se hizo bajo tal denominación en la primera crítica, sin querer sacar a colación todavía su capacidad en cuanto razón práctica según sus principios particulares. La crítica de la razón pura examina simplemente nuestra capacidad para conocer cosas *a priori* y se ocupa tan sólo de la *capacidad de conocer*, excluyendo a la capacidad de desear, así como al sentimiento de placer y displacer; y entre las capacidades cognoscitivas se ocupa del *entendimiento* según sus principios *a priori*, excluyendo al
[B IV] *discernimiento* | y a la *razón* (en cuanto capacidades que pertenecen asimismo al conocimiento teórico), al haberse ido descubriendo que ninguna otra capacidad cognoscitiva salvo el entendimiento puede suministrar *a priori* principios constitutivos del conocimiento. Así pues, al clasificar el conjunto de tales capacidades según la participación efectiva en la posesión del conocimiento que cada cual pretende tener frente a las otras a partir de una radicación propia, la crítica no conserva sino lo que el *entendimiento* prescribe *a priori* como ley para la naturaleza en cuanto compendio de los fenómenos

(cuya forma se da igualmente *a priori*), relegando todos los demás conceptos puros bajo las ideas, las cuales son transcendentes para nuestra capacidad teórica de conocimiento, mas no por ello son inútiles o prescindibles, sino que sirven [1] como principios regulativos, en parte para reprimir las inquietantes pretensiones del entendimiento, que (al ser capaz de indicar *a priori* las condiciones de posibilidad de todas las cosas que puede \ conocer) hace como si <Ak. V 168> también hubiese abarcado en esos límites la posibilidad de todas las cosas en general, y en parte para guiarlo a él mismo en la contemplación de la naturaleza según un principio de integridad, aunque nunca | pueda alcanzarla y propiciar con ello el propósito final de [B V] todo conocimiento.

Por tanto, era propiamente al *entendimiento*, que tiene su ámbito propio en la *capacidad cognoscitiva*, en cuanto él contiene *a priori* los principios constitutivos del conocimiento, al que mediante la así llamada *Crítica de la razón pura* debía garantizársele un seguro pero restringido dominio frente a los demás competidores. Igual que a la *razón*, que no alberga principios constitutivos *a priori*, sino con respecto a la *capacidad de desear*, le fue indicado su dominio en la *Crítica de la razón práctica*.

110 La presente *Crítica del discernimiento* se ocupa de averiguar si el *discernimiento*, que supone un término intermedio entre la razón y el entendimiento, posee también de suyo principios *a priori* y si éstos son constitutivos o simplemente regulativos (y, por tanto, no acreditan un dominio propio), así como si el sentimiento de placer y displacer, en cuanto término intermedio entre la capacidad de conocer y la capacidad de desear, da reglas *a priori* (al igual que el entendimiento prescribe | leyes *a priori* a la capacidad cognoscitiva y la razón a la capacidad desiderativa). [B VI]

Una *Crítica de la razón pura*, es decir, de nuestra capacidad para juzgar según principios *a priori*, estaría incompleta si el discernimiento, que también reclama para sí tales principios en cuanto capacidad del conocimiento, no fuese tratado como una parte peculiar de la misma; aun cuando no quepa que en un sistema de la

[1] Este «sirven» fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

filosofía pura sus principios constituyan una parte peculiar a caballo entre lo teórico y lo práctico, en caso de fuerza mayor se les suele adscribir ocasionalmente a uno de ambos ámbitos. Pues si un sistema tal debe llegar alguna vez a consumarse bajo el nombre genérico de metafísica (lo cual es del todo posible verificar cabalmente y es de suma importancia para el uso de la razón bajo cualquier respecto), entonces la crítica ha de haber explorado previamente el suelo de este edificio tan profundamente como subyazcan los primeros cimientos de la capacidad relativa a los principios independientes de la experiencia, para que no se desmorone por alguna parte, lo cual conllevaría inevitablemente el derrumbamiento del
<Ak. V 169> todo. \ |

[B VII] Mas a partir de la naturaleza del discernimiento (cuyo uso correcto es tan necesario e indispensable que bajo el nombre de sano entendimiento no suele identificarse ninguna otra capacidad salvo ésta) se colige fácilmente que habrá de resultar bastante complicado descubrir un principio peculiar de dicho discernimiento (pues alguno tiene que contener de suyo *a priori*, porque de lo contrario no estaría expuesto ni siquiera a la crítica más común como una peculiar capacidad del conocimiento), aun cuando dicho principio no tenga que deducirse a partir de principios *a priori*, pues éstos pertenecen al entendimiento y al discernimiento sólo le corresponde su aplicación. Así pues, el discernimiento debe brindar un concepto a través del cual no se conozca propiamente cosa alguna, sino que sólo le sirva como regla para sí mismo, aunque no se trate de una regla objetiva a la que pueda adecuar su juicio, porque a su vez se precisaría otro discernimiento para poder discernir si es o no un caso de la regla.

Esta perplejidad suscitada por un principio (ya sea éste subjetivo u objetivo) se encuentra principalmente en aquellos enjuiciamientos que uno | llama estéticos, los cuales conciernen a lo bello [B VIII] y a lo sublime de la naturaleza o del arte. No obstante, el examen crítico de un principio del discernimiento en tales juicios es la parte más importante de una crítica de esa capacidad. Pues, aunque por sí solos no contribuyan en absoluto al conocimiento de las cosas, pertenecen únicamente a la capacidad cognoscitiva y demuestran

una relación inmediata de esta capacidad con el principio del placer o displacer según un principio *a priori*, sin confundir éste con lo que pueda ser el fundamento para determinar la capacidad desiderativa, toda vez que ésta tiene sus principios *a priori* en conceptos de la razón. Mas por lo que atañe al enjuiciamiento teleológico [2] de la naturaleza, allí donde la experiencia establece una legalidad en cosas que el concepto universal del entendimiento relativo a lo sensible no alcanza ya a entender o explicar y donde el discernimiento puede sacar de sí mismo un principio de la relación de la cosa natural con lo suprasensible que no puede conocerse, incluso si sólo tiene que utilizarlo sobre sí mismo a propósito del conocimiento de la naturaleza, allí puede y ha de aplicarse tal principio *a priori* al *conocimiento* de los seres del mundo, | abriéndose al mismo tiempo pers- [B IX] pectivas ventajosas para la razón práctica; pero ese principio no guarda una relación inmediata con el sentimiento de placer y displacer, lo cual plantea en el principio del discernimiento todo un enigma que hace necesario un apartado especial para esta capacidad dentro de la crítica, \ ya que el enjuiciamiento lógico según con- <Ak. V 170> ceptos (a partir del cual nunca puede extraerse una consecuencia in-
112 mediata sobre el sentimiento de placer y displacer) podría añadirse en todo caso a la parte teórica de la filosofía, junto con una restricción crítica de la misma.

Dado que el examen de la capacidad del gusto como discernimiento estético no se ofrece aquí para la formación y el cultivo del gusto (pues éste seguirá su curso como hasta el momento al margen de tales indagaciones), sino tan sólo con un propósito transcendental, abrigo la esperanza de que dicho examen será enjuiciado con indulgencia en relación a ese fin. Pero en lo que concierne a este último propósito ha de concebirse para resistir el análisis más estricto. Mas también aquí la enorme dificultad para resolver un problema que la naturaleza ha enredado tanto puede servir para disculpar | —al menos así lo espero— la oscuridad no del todo evitable [B X] en su solución, si se logra tan sólo exponer con suficiente claridad

[2] Asumimos la sugerencia hecha por Windelband, quien propone leer aquí «teleológico» en vez de «lógico», como hace Rosenkranz. [*N.T.*]

que el principio está indicado correctamente; aun cuando el modo de derivar desde ahí el fenómeno del discernimiento no tenga toda la claridad que puede exigirse legítimamente en otro lugar, o sea, la de un conocimiento conforme a conceptos, claridad que creo haber conseguido en la segunda parte de esta obra.

Finalizo con ello toda mi empresa crítica. Me encaminaré sin tardanza hacia la doctrina para en la medida de lo posible conquistar a mi progresiva vejez el tiempo todavía medianamente propicio para ello. Va de suyo que en la doctrina no habrá un apartado especial para el discernimiento, porque a ese respecto la crítica hace las veces de teoría; bien al contrario, tras dividir la filosofía en teórica y práctica, y a la filosofía pura en esas mismas partes, la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres constituirán esa doctrina.

... 113

<V 171>
[B XI]

INTRODUCCIÓN

I. Sobre la división de la filosofía

Se procede con entera corrección cuando se divide a la filosofía en *teórica* y *práctica*, tal como suele hacerse, en cuanto contiene principios del conocimiento racional de las cosas (y no simplemente, como la lógica, principios de la forma del pensar en general, sin diferenciar los objetos). Pero entonces los conceptos que le asignan su objeto a los principios de ese conocimiento racional también han de ser específicamente distintos, porque de lo contrario no autorizarían división alguna, la cual presupone siempre una contraposición de los principios del conocimiento racional pertenecientes a las distintas partes de una ciencia.

Sin embargo, sólo hay dos clases de conceptos que admiten otros tantos principios diferentes sobre la posibilidad de sus objetos, a saber, los *conceptos de la naturaleza* y el *concepto de la libertad*. Dado
[B XII] que los primeros hacen posible un | conocimiento *teórico* según principios *a priori*, pero con respecto a los conceptos de la naturaleza el de la libertad sólo conlleva en su concepto un principio negativo (de mera contraposición), instaurando en cambio principios fundamentales que amplían la determinación de la voluntad y que,

por tanto, se llaman prácticos, por ello la filosofía se divide con justicia según los principios en dos partes totalmente distintas: la *teórica*, en cuanto *filosofía de la naturaleza*, y la *práctica*, en cuanto *filosofía moral* (pues así se denomina a la legislación práctica de la razón conforme al concepto de libertad). Pero hasta el momento ha predominado un uso enormemente impropio de tales expresiones en la división de los distintos principios y, con ellos, también de la filosofía, al identificarse lo práctico según conceptos de la naturaleza con lo práctico según el concepto de libertad, y así, \ bajo esas mismas de- <Ak. V 1
nominaciones de filosofía teórica y filosofía práctica, se hacía una división con la cual, de hecho, nada se dividía (dado que ambas partes podían tener idénticos principios).

En cuanto capacidad desiderativa, la voluntad es una de las diversas causas naturales dentro del mundo, a saber, aquella que opera según conceptos; y todo cuanto se representa como posible (o necesario) por medio de una voluntad se denomina prácticamente posible (o prácticamente necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad físicas de un efecto donde la | causa no se ve determina- [B XIII]
da a la causalidad mediante conceptos (sino mediante el mecanismo, como en la materia inanimada, y mediante el instinto, en los animales). Pero aquí, con respecto a lo práctico, queda sin determinar si el concepto que da la regla para la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad.

Mas esta última diferenciación es esencial. Pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, se trata entonces de principios *técnico-prácticos*; pero si dicho concepto lo es de la libertad, se trata de principios *práctico-morales*; y como en la división de una ciencia racional todo depende de esa diferenciación de objetos cuyo conocimiento precisa principios distintos, los primeros pertenecerán a la filosofía teórica (en cuanto teoría de la naturaleza), mientras los otros serán enteramente los únicos que constituyen la segunda parte, o sea, la filosofía práctica (en cuanto teoría moral).

En tanto que sus principios se sustentan sobre conceptos, todas las reglas técnico-prácticas (esto es, las del arte y la destreza en general o también las de la prudencia como destreza para influir so-

bre los seres humanos y sus voluntades), sólo tienen que contabilizarse como corolarios de la filosofía teórica, pues sólo atañen a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza, a lo cual no pertenecen únicamente los medios que se encuentran al respecto en la naturaleza, sino la voluntad misma (como capacidad desiderativa y por ende como capacidad de la naturaleza), en tanto que [B XIV] puede verse | determinada conforme a esas reglas por móviles de la naturaleza. Con todo, a tales reglas prácticas no se las denomina leyes (como lo son las leyes físicas), sino prescripciones; y ello porque desde luego la voluntad no se halla simplemente bajo el concepto de la naturaleza, sino también bajo el concepto de la libertad, por relación al cual sus principios se llaman leyes, siendo éstos los únicos que constituyen junto con sus consecuencias la segunda parte de la filosofía, o sea, la filosofía práctica.

<<K V 173> Así como la solución de los problemas de la geometría pura \ no forma una parte especial de ésta, ni la agrimensura, a diferencia de la geometría pura, merece el nombre de geometría práctica como una segunda parte de la geometría en general, así como el arte mecánico o químico de los experimentos u observaciones no se considera una parte práctica de la teoría natural, de igual modo la economía doméstica, la economía rural, la economía política, el arte del trato social, las prescripciones de la dietética [1] e incluso la teoría general de la felicidad, ni tan siquiera la domesticación de las inclinaciones y la sujeción de los afectos en pro de tal contención, tampoco se adscriben a la filosofía práctica ni constituyen en absoluto la segunda parte de la filosofía en general, pues en su conjunto sólo contienen reglas de destreza, por tanto, sólo técnico-prácticas, para producir un efecto posible según los conceptos naturales de causas [B XV] y | efectos, conceptos que al pertenecer a la filosofía teórica se hallan sometidos [2] a esas prescripciones como meros corolarios suyos (de la ciencia natural) y, por tanto, no pueden pretender ocupar sitio alguno en una filosofía especial llamada práctica. En cambio, las prescripciones práctico-morales que se sustentan por

[1] Siguiendo a Kehrbach, pluralizamos «prescripción». [*N.T.*]
[2] El «se hallan sometidos» fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

completo en el concepto de libertad con total exclusión de los fundamentos para determinar la voluntad emanados de la naturaleza, constituyen un tipo enteramente peculiar de prescripciones que, al igual que las reglas a las cuales obedece la naturaleza, también se llaman sin más leyes, si bien no se sustentan como dichas reglas sobre condiciones sensibles, sino sobre un principio suprasensible y, junto a la parte teórica de la filosofía, demandan por sí solas otra parte bajo el nombre de filosofía práctica.

Esto hace ver que un conjunto de prescripciones prácticas dadas por la filosofía no constituye una parte especial suya, colocada al lado de la filosofía teórica, porque sean prácticas; pues podrían serlo aun cuando sus principios se tomaran enteramente del conocimiento teórico de la naturaleza (en cuanto reglas técnico-prácticas); sino que la constituye porque su principio no se deduce en absoluto del concepto de la naturaleza, el cual siempre está condicionado sensiblemente, y, por tanto, cuando dicho principio descansa sobre lo suprasensible, que únicamente el concepto de la libertad hace reconocible a través de leyes formales, | las cuales son, [B XVI] por tanto, práctico-morales, es decir, no son meras prescripciones o
... 118 reglas para este o aquel propósito, sino leyes desprovistas de una referencia previa a fines y propósitos. \ <Ak. V 174

II. Acerca del dominio de la filosofía en general

El uso de nuestra capacidad cognoscitiva según principios y con él la filosofía se extiende hasta donde pueden aplicarse los conceptos *a priori*.

Mas el conjunto de todos los objetos a los que puedan referirse aquellos conceptos, para conocerlos en lo posible, puede dividirse según la suficiencia o insuficiencia de nuestra capacidad para este propósito.

En tanto que se refieren a objetos sin considerar si es o no posible su conocimiento, los conceptos tienen su campo, el cual se define simplemente según la relación que su objeto guarda con nuestra capacidad cognoscitiva en general. La parte de este campo en la

que nos es posible un conocimiento supone un terreno (*territorium*) para esos conceptos, así como la capacidad cognoscitiva requerida para ello. La parte del terreno donde dichos conceptos legislan es el dominio (*ditio*) de ese concepto y de las capacidades cognosctivas que le corresponden. Desde luego, los conceptos de la experiencia
[B XVII] tienen | terreno en la naturaleza en cuanto conjunto de todos los objetos de los sentidos, pero no un dominio (sino tan sólo su sede, *domicilium*), pues ciertamente se generan legalmente, mas no son legisladores, sino que las reglas fundadas sobre ellos son empíricas y por lo tanto contingentes.

Nuestra capacidad global de conocimiento posee dos dominios, el de los conceptos de la naturaleza y el del concepto de la libertad, pues por medio de ambos dicha capacidad puede legislar *a priori*. De igual modo, cabe dividir la filosofía en teórica y práctica. Pero el terreno sobre el cual se erige su dominio y se *ejerce* su legislación siempre se restringe tan sólo al conjunto de los objetos de toda experiencia posible en tanto que éstos sólo se toman como simples fenómenos, ya que de no hacerlo así no podría pensarse ninguna legislación del entendimiento con respecto a tales objetos.

La legislación mediante conceptos de la naturaleza tiene lugar merced al entendimiento y es teórica. La legislación a través del concepto de libertad la lleva a cabo la razón y es meramente práctica. La razón sólo puede ser legisladora en lo práctico; con respecto al conocimiento teórico (de la naturaleza), la razón (como conoce-
<V 175> dora de la ley por medio del conocimiento) \ sólo puede extraer consecuencias mediante conclusiones a partir de leyes dadas, todo lo cual se mantiene siempre, pese a todo, dentro de la naturaleza.
[B XVIII] Pero a la inversa, allí donde las reglas son prácticas, la razón | no es por ello de inmediato *legisladora*, dado que dichas reglas también pueden ser técnico-prácticas.

Por tanto, entendimiento y razón poseen dos legislaciones distintas sobre uno y el mismo terreno de la experiencia, sin que a una le quepa perjudicar a la otra. Pues el concepto de naturaleza tiene tan escaso influjo sobre la legislación merced al concepto de libertad como escasa es la perturbación de éste sobre la legislación de la naturaleza. La posibilidad de al menos pensar sin

contradicción la coexistencia de ambas legislaciones y de las correspondientes capacidades para ello en el mismo sujeto, la demostró la *Crítica de la razón pura* al aniquilar las objeciones en contra de dicha posibilidad gracias al descubrimiento de la ilusión dialéctica de tales objeciones.

Sin embargo, el que estos dos diversos dominios que se limitan incesantemente, no desde luego en su legislación, pero sí en sus efectos dentro del mundo sensible, no constituyan *un solo dominio* se debe a que el concepto de naturaleza, en efecto, permite la representación de sus objetos en la intuición, mas no como cosas en sí mismas, sino como simples fenómenos, mientras que, por el contrario, el concepto de libertad permite representar en su objeto una cosa en sí misma, mas no en la intuición, con lo cual ninguno de los dos conceptos ofrece un conocimiento teórico de su objeto (ni tan siquiera del sujeto pensante) como cosa en sí, que sería lo suprasensible cuya idea tiene que colocarse sin duda bajo la posibilidad de todos esos | objetos de la experiencia, aun cuando ella misma [B XIX] nunca pueda convertirse en un conocimiento ni ampliarlo.

120 Hay, por tanto, un campo ilimitado, mas también inaccesible para nuestra capacidad global de conocimiento, donde no encontramos terreno alguno para nosotros y sobre el cual no podemos tener un dominio proclive al conocimiento teórico ni para los conceptos del entendimiento ni para los de la razón; un campo que, tanto de cara al uso teórico como al uso práctico de la razón, hemos de ocupar con ideas a las que, sin embargo, no podemos procurar otra realidad salvo la realidad práctica relacionada con leyes emanadas del concepto de libertad y en virtud de lo cual nuestro conocimiento teórico no se ve ampliado en lo más mínimo hacia lo suprasensible.

Por mucho que se constate un insondable abismo entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto \ de la libertad, como lo suprasensible, de tal modo <Ak. V 176> que no sea posible tránsito alguno del primer dominio al segundo (por medio del uso téorico de la razón), tal como si fueran dos mundos totalmente distintos de los cuales el primero no puede tener ningún influjo sobre el segundo, pese a todo, éste sí debe tener alguna influencia sobre aquél; dicho de otro modo, el concepto de

libertad debe [3] hacer efectivo en el mundo sensible el fin dado mediante sus leyes y, por consiguiente, la naturaleza también ha de [B XX] | poder pensarse de tal manera que la legalidad de su forma concuerde al menos con la posibilidad del fin a realizar en ella según las leyes de la libertad. Así pues, tiene que haber un fundamento para la *unidad* entre lo suprasensible que se halla a la base de la naturaleza y lo suprasensible que el concepto de libertad entraña prácticamente, aun cuando ni teórica ni prácticamente se consiga un conocimiento de tal concepto y, por tanto, no posea un dominio propio, pero que a pesar de todo haga posible el tránsito del modo de pensar conforme a los principios del uno hacia el modo de pensar según los principios del otro.

III. De la crítica del discernimiento como un medio para unir en un todo las dos partes de la filosofía

La crítica de las capacidades del conocimiento con respecto a cuanto pueden realizar *a priori* no posee un dominio propio de objetos, porque no es una doctrina, sino que tal crítica sólo ha de indagar si es posible una doctrina según el trato que tiene con nuestras facultades y cómo es posible dicha doctrina merced a tales capacidades. Su campo abarca todas las pretensiones de nuestras capacidades, para ubicarlas dentro de los límites de su legitimidad. Pero aquello que no puede integrarse en la división de la filosofía, [B XXI] | sí puede integrarse como una parte principal en la crítica de la capacidad pura del conocimiento en general, cuando ésta contiene principios que de suyo no son idóneos ni para el uso teórico ni para el uso práctico.

Los conceptos de la naturaleza que contienen el fundamento de todo conocimiento *a priori* descansaban sobre la legislación del entendimiento. El concepto de la libertad que contenía el fundamento de todas las prescripciones prácticas no condicionadas sensiblemente descansaba sobre la legislación de la razón. Así pues, ambas

[3] Este «debe» no aparecía en la primera edición. [*N.T.*]

capacidades, al margen de poder aplicarse según la forma lógica sobre principios, sea cual fuere su origen, tienen además cada una su propia legislación \ acorde al contenido, por encima de la cual no <Ak. V 177>
hay ninguna otra (*a priori*), lo cual justifica la división de la filosofía en teórica y práctica.

Ahora bien, en la familia de las capacidades superiores del conocimiento todavía hay un término intermedio entre la razón y el entendimiento. Se trata del *discernimiento*, acerca del cual se tienen motivos para presumir por analogía que le cupiese albergar dentro de sí, si no una legislación propia, sí su propio principio para buscar en todo caso conforme a leyes un principio subjetivo *a priori* que, aun cuando no le correspondiese ningún campo de objetos como dominio suyo, sí pudiese poseer algún terreno de tal | índole que [B XXII]
justamente sólo este principio pudiera resultar válido al respecto.

Pero aquí se agrega (al juzgar por analogía) un nuevo fundamento para poner en conexión al discernimiento con otro orden de nuestras capacidades representativas, lo cual parece tener mayor importancia que el del parentesco con la familia de las capacidades cognoscitivas. Pues todas las capacidades o aptitudes del alma pueden reducirse a las tres que ya no cabe derivar ulteriormente a partir de un fundamento común: la *capacidad cognoscitiva*, el *sentimiento de placer y displacer* y la *capacidad desiderativa* [*]. \ Para | la capacidad cog- <Ak. V 178> [B XXIII]

[*] Cuando se tiene motivo para presumir que los conceptos empleados como principios empíricos guardan algún parentesco con la facultad pura y *a priori* del conocimiento, resulta útil a la vista de esa relación ensayar una definición transcendental de los mismos, o sea, una definición a través de categorías puras, en tanto que dichas categorías se bastan por sí solas para indicar la diferencia del concepto en cuestión respecto de otros. Se sigue con ello el ejemplo del matemático, que deja sin determinar los datos empíricos de su problema y se limita a colocar su relación en la síntesis pura de los mismos bajo los conceptos de la aritmética pura, generalizando con ello la solución del problema. Por un procedimiento similar (cfr. *Crítica de la razón práctica*, nota de la p. A 16 del prólogo) se me ha hecho una objeción al reprobarse la definición de capacidad desiderativa como *facultad para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones*, con el argumento | de que los simples *anhelos* también serían deseos, siendo así que, [B XXIII]
como cualquiera reconoce, con sólo anhelar algo nadie puede producir su objeto. Mas esto no prueba nada más que en el hombre también hay deseos por medio de

noscitiva el único legislador es el entendimiento, cuando esa capa-
B XXIV] cidad de conocer (tal como ha de ocurrir, si | se considera dicha capacidad por sí misma, sin entremezcarla con la capacidad desiderativa) en cuanto capacidad de un *conocimiento teórico* se refiere a la naturaleza, con respecto a la cual (en cuanto fenómeno) tan sólo nos es posible dar leyes a través de conceptos *a priori* de la naturaleza, que propiamente son conceptos puros del entendimiento. Para la capacidad desiderativa, como una facultad superior según el concepto de libertad, la razón es la única legisladora *a priori* (sólo en ella

los cuales entra en contradicción consigo mismo, al tender a la producción del objeto únicamente merced a su representación, de la cual no puede aguardar éxito alguno, pues es consciente de que sus fuerzas mecánicas (si debo llamar así a las
AK V 178> fuerzas no psicológicas) que habrían de verse determinadas \ por aquella representación, o bien no son suficientes para producir el objeto (inmediatamente), o bien se encaminan hacia algo imposible por completo, como v.g. hacer que no haya sucedido lo ya acontecido (*O mihi praeteritos...* [4]) o en medio de la impaciente expectación poder anular el intervalo temporal que nos separa del instante anhelado. Si bien en tales fantasiosos deseos somos conscientes de la insuficiencia de nuestras representaciones (o incluso de su ineptitud) para ser *causa* de sus objetos, con todo la referencia a ellas como causas, por tanto, la representación de su *causalidad*, está contenida en todo *anhelo* y esto se hace particularmente visible cuando se trata de un afecto, o sea, de una *añoranza*. Pues estas representaciones, al dilatar el corazón y marchitarlo hasta consumir las fuerzas, testimonian que las fuerzas son puestas reiteradamente en tensión por las representaciones, pero a su vez dejan al ánimo exhausto en cuanto éste se percata continuamente de la imposibilidad. Incluso las oraciones para evitar grandes y a lo que se ve inevitables males, así como algunos recursos supersticiosos para conseguir de modo natural fines imposibles,
B XXIV] testimonian la relación causal de las representaciones con sus | objetos, y ni siquiera la consciencia de su insuficiencia para con el efecto puede apartarnos del esfuerzo dirigido a ello. Pero el por qué ha sido depositada en nuestra naturaleza la propensión hacia anhelos conscientemente vanos, es una cuestión antropológico-teleológica. Parece que si no pudiéramos quedar determinados al empleo de nuestras fuerzas antes de habernos asegurado de la suficiencia de nuestra capacidad para producir un objeto, dicha fuerza permanecería inutilizada en su mayor parte. Pues habitualmente sólo vamos conociendo nuestra fuerzas al ensayarlas. Ese engaño con los anhelos vanos es, por tanto, sólo la consecuencia de una bienhechora disposición de nuestra naturaleza. [Esta nota fue añadida en la segunda edición.]

[4] *O mihi praeteritos referat si Juppiter annos* (Virgilio, *Eneida*, VIII, 560): «¡Oh, si Jupiter me regalara de nuevo los años transcurridos». [*N.T.*]

tiene lugar dicho concepto). Ahora bien, entre la capacidad de conocer y la de desear está contenido el sentimiento del placer, tal como entre el entendimiento y la razón está contenido el discernimiento. Así pues, cuando menos a título provisional, cabe presumir asimismo que el discernimiento entrañe de suyo un principio *a priori* y que, como con la capacidad de desear están necesariamente vinculados el placer o el displacer (ya sea que, | como en la capacidad [B XXV] inferior de desear, el placer o el displacer preceda a esa capacidad desiderativa o, como en \ la capacidad superior, sólo sea un corolario <Ak. V 179> de la determinación de dicha capacidad mediante la ley moral), promoverá un tránsito desde la capacidad cognoscitiva, esto es, del dominio de los conceptos de la naturaleza, hacia el dominio del concepto de la libertad, tal como en el uso lógico hace posible el tránsito desde el entendimiento hacia la razón.

Así pues, aunque la filosofía sólo puede dividirse en dos partes capitales, la teórica y la práctica, y aunque todo cuanto cupiese decir acerca de los principios propios del entendimiento tenga que contabilizarse en su parte teórica, o sea, tenga que adscribirse al conocimiento racional según conceptos de la naturaleza: a pesar de ello, la crítica de la razón pura, que antes de acometer aquel sistema ha de estipular todo esto en pro de su posibilidad, consta de tres partes: la crítica del entendimiento puro, del discernimiento puro y de la razón pura, capacidades que llamamos puras porque son legisladoras *a priori*.

IV. Del discernimiento como una capacidad legisladora *a priori*

El discernimiento en general es la capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. | Si está dado lo univer- [B XXVI] sal (la regla, el principio, la ley), entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal (también cuando como discernimiento transcendental indica *a priori* las únicas condiciones conforme a las cuales puede subsumirse bajo ese universal), es *determinante*. Si sólo está dado lo particular, para lo cual el discerni-

miento debe buscar lo universal, entonces el discernimiento es tan sólo *reflexionante*.

El discernimiento determinante bajo leyes transcendentales universales dadas por el entendimiento se limita a subsumir; la ley le está asignada *a priori* y, por tanto, para poder subordinar lo particular de la naturaleza bajo lo universal, no le es necesario pensar por sí mismo en una ley. Ahora bien, las formas de la naturaleza son tan variopintas y hay, por decirlo así, tantas modificaciones de los conceptos transcendentales universales de la naturaleza que quedan sin determinar mediante aquellas leyes dadas *a priori* por el entendimiento puro, porque dichas leyes sólo atañen a la posibilidad de una naturaleza en general (en cuanto objeto de los sentidos), que para
<Ak V 180> esa determinación \ también ha de haber leyes que desde luego puedan ser contingentes conforme a la comprensión de *nuestro* entendimiento, en cuanto leyes empíricas, pero que, sin embargo, sí deben llamarse leyes (como también lo exige el concepto de una naturaleza), y que tendrían que considerarse como necesarias a partir de un principio de la unidad de lo múltiple, aunque tal principio nos sea desconocido. Por tanto, el discernimiento reflexionante, al que le
[B XXVII] incumbe ascender de lo particular | hacia lo universal, necesita un principio que no puede tomar prestado de la experiencia, porque justamente dicho principio debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos pero más elevados y fundamentar, por tanto, la posibilidad de su correlativa subordinación sistemática. Así pues, sólo el discernimiento reflexionante puede darse a sí mismo tal principio transcendental como ley, sin tomarlo de ninguna otra parte (ya que de lo contrario se convertiría en discernimiento determinante) ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se orienta conforme a la naturaleza y ésta no se acomoda a las condiciones según las cuales nosotros nos esforzamos por adquirir un concepto totalmente contingente con respecto a ella.

Ahora bien, este principio no puede ser otro salvo el siguiente: como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que las prescribe a la naturaleza (aunque sólo conforme a su concepto universal en cuanto naturaleza), las le-

yes empíricas particulares han de considerarse con respecto a cuanto queda sin determinar por esas leyes universales según una unidad semejante, como si un entendimiento (si bien no el nuestro) hubiese conferido tal unidad con vistas a nuestra capacidad cognoscitiva, para hacer posible así un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. No como si de este modo tuviese que admitirse realmente un entendimiento semejante (pues esta idea sólo sirve como principio al discernimiento reflexionante | para re- [B XXVIII]
flexionar y no para determinar), pues dicha capacidad se da con ello una ley a sí misma, no a la naturaleza.

Como el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la realidad de ese objeto se llama *fin* y como la concordancia de una cosa con aquella índole de la cosa que sólo es posible según fines se llama *finalidad* de su forma, por ello, el principio del discernimiento con respecto a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general es la *finalidad de la naturaleza* en su diversidad. Es decir, mediante este concepto la naturaleza se \ re- <Ak. V 181>
presenta como si un entendimiento albergara el fundamento de la unidad de la diversidad de sus leyes empíricas.

... 126 Así pues, la finalidad de la naturaleza es un peculiar concepto *a priori* que tiene su origen exclusivamente en el discernimiento reflexionante. Pues a los productos naturales no se les puede atribuir algo así como una relación para con ellos sustentada en fines, sino que este concepto tan sólo puede utilizarse para reflexionar sobre la naturaleza con respecto al enlace de los fenómenos dentro de ella, enlace dado conforme a leyes empíricas. Y este concepto también se diferencia por completo del concepto de la finalidad práctica (del arte humano o, asimismo, de las costumbres), si bien se piensa por analogía con ella. | [B XXIX]

V. El principio de la finalidad formal de la naturaleza es un principio transcendental del discernimiento

Un principio transcendental es aquel por medio del cual se representa la única condición universal *a priori* bajo la que las cosas

pueden ser objetos de nuestro conocimiento en general. Por el contrario, se tilda de metafísico a un principio cuando representa la única condición *a priori* bajo la cual los objetos cuyo concepto tiene que darse empíricamente pueden verse además determinados *a priori*. Así, el principio del conocimiento de los cuerpos como sustancias y como sustancias transmutables es transcendental cuando mediante tal principio se dice que la transmutación de esas sustancias ha de tener una causa, pero es metafísico cuando mediante aquel principio se dice que semejante transmutación habría de tener una causa *externa*; pues en el primer caso, para reconocer *a priori* este aserto, sólo cabe pensar al cuerpo en cuestión mediante predicados ontológicos (conceptos puros del entendimiento), v.g. como sustancia, pero en el segundo caso el concepto empírico de un cuerpo (como una cosa que se mueve dentro del espacio) ha de colocarse en la raíz del aserto, para comprender luego cabalmente *a priori* que este último predicado (del movimiento debido tan sólo a causas externas) le corresponde al cuerpo en cuestión. Así, tal como voy a
[B XXX] mostrar ahora mismo, el principio de la | finalidad de la naturaleza (en la diversidad de sus leyes empíricas) es un principio transcendental. Pues el concepto relativo a los objetos en tanto que éstos se piensan como hallándose bajo ese principio no es más que el concepto puro de los objetos del conocimiento posible de la expe-
<Ak. V 182> riencia \ en general y no contiene nada empírico. En cambio, el principio de la finalidad práctica que ha de pensarse en la idea de la *determinación* de una *voluntad* libre sería un principio metafísico, porque el concepto de una capacidad desiderativa en cuanto voluntad sí tiene que darse empíricamente (no pertenece a los predicados transcendentales). A pesar de todo, ambos principios no son, sin embargo, empíricos, sino principios *a priori*, porque no se precisa una experiencia adicional para el enlace del predicado con el concepto empírico del sujeto de sus juicios, sino que tal enlace puede comprenderse plenamente *a priori*.

Que el concepto sobre una finalidad de la naturaleza pertenece a los principios transcendentales es algo que cabe comprender suficientemente a partir de las máximas del discernimiento, toda vez que éstas se ponen como fundamento *a priori* para examinar la natu-

raleza y, sin embargo, sólo se refieren a la posibilidad de la experiencia, o sea, al conocimiento de la naturaleza, mas no simplemente como naturaleza en general, sino como naturaleza determinada por una diversidad de leyes particulares. Esas máximas del discernimiento suelen presentarse bastante a menudo, si bien de modo muy rapsódico, en el curso del estudio científico de la naturaleza, como sentencias de la sabiduría metafísica, con ocasión de algunas | re- [B XXXI] glas cuya necesidad no puede evidenciarse a partir de conceptos. «La naturaleza toma el camino más corto» (*lex parsimoniae*); «no obstante, tampoco da saltos ni en la secuencia de sus transformaciones ni en la combinación de distintas formas específicas» (*lex continui in natura*); «su enorme diversidad de leyes empíricas denota, sin embargo, una unidad bajo unos pocos principios» (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*); y otras por el estilo.

Mas cuando se piensa ofrecer el origen de estos principios y se intenta hacerlo por la vía de la psicología, se trastoca por completo su sentido. Pues tales principios no dicen nada sobre lo que acontece, o sea, conforme a qué regla se activa en realidad el juego de nuestras fuerzas cognoscitivas, ni cómo se juzga, sino cómo debe
128 juzgarse; y esta necesidad lógica objetiva no se avista si los principios son meramente empíricos. Por tanto, para nuestras capacidades cognoscitivas y su uso esa finalidad de la naturaleza —que se distingue ostensiblemente a partir de todo ello— es un principio transcendental del juicio y precisa, por consiguiente, una deducción transcendental, por medio de la cual el fundamento para juzgar así tiene que buscarse en las fuentes *a priori* del conocimiento.

Desde luego, en los fundamentos de posibilidad de \ una expe- <Ak. V 183 riencia nos encontramos ante todo con algo necesario, | a saber, las [B XXXII] leyes universales, sin las que la naturaleza en general (como objeto de los sentidos) no puede pensarse; y estas leyes se sustentan sobre las categorías aplicadas a las condiciones formales de toda intuición posible para nosotros, en tanto que ésta sea dada igualmente *a priori*. Ahora bien, bajo estas leyes el discernimiento es determinante, pues su quehacer consiste en subsumir bajo leyes dadas. El entendimiento dice, por ejemplo: «toda transformación tiene su causa» (una ley universal de la naturaleza), donde el único quehacer del

discernimiento transcendental es indicar la condición de subsunción bajo el concepto *a priori* del entendimiento que tiene delante, y en esto consiste la sucesión de las determinaciones de una y la misma cosa. Para la naturaleza en general (como objeto de una experiencia posible) esa ley es reconocida como absolutamente necesaria. Sin embargo, los objetos del conocimiento empírico, además de bajo aquella condición temporal formal, están determinados o, en cuanto puede juzgarse *a priori*, son determinables de varias maneras, de suerte que naturalezas específicamente distintas, al margen de lo que tengan en común como pertenecientes a la naturaleza en general, pueden ser causas de maneras infinitamente diversas; y cada una de estas maneras ha de tener (según el concepto de una causa en general) su regla, la cual es ley y, por tanto, conlleva consigo necesidad, si bien dicha necesidad no puede captarse en modo alguno dada
[B XXXIII] la índole y las limitaciones de nuestras | capacidades cognoscitivas. Así pues, en la naturaleza, con respecto a sus leyes meramente empíricas, nosotros hemos de pensar una posibilidad de leyes empíricas infinitamente diversas que sean, sin embargo, contingentes para nuestra inteligencia (no puedan conocerse *a priori*) y en atención a las cuales enjuiciemos la unidad de la naturaleza según leyes empíricas y la posibilidad de la unidad de la experiencia (en cuanto sistema conforme a leyes empíricas) como contingente. Sin embargo, ha de presumirse y asumirse necesariamente que el discernimiento ha de conjeturar para su propio uso como principio *a priori* que cuanto es contingente para la inteligencia humana en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza contiene, sin embargo, una unidad legal —la cual, aunque insondable para nosotros, sí resulta pensable— en el enlace de su diversidad para la experiencia posible en sí, pues de lo contrario no tendría lugar ninguna conexión de los conocimientos empíricos con una totalidad de la experiencia, toda vez que las leyes universales de la naturaleza suministran, ciertamente, semejante conexión entre las cosas consideradas genéricamente como cosas naturales en general, mas no específicamente
<Ak. V 184> como tales seres particulares de la naturaleza \. Por consiguiente, como la unidad legal en un enlace que nosotros reconocemos ciertamente acorde con un propósito necesario (una exigencia) del en-

tendimiento, al mismo tiempo que lo reconocemos como contingente en sí, se representa como finalidad de los objetos (aquí | de [B XXXIV] la naturaleza), entonces el discernimiento, que con respecto a las cosas bajo leyes empíricas posibles (aún por descubrir) es simplemente reflexionante, ha de pensar la naturaleza con respecto a estas últimas leyes según un *principio de finalidad* proclive a nuestras capacidades cognoscitivas, principio que viene a quedar expresado en las máximas del discernimiento anteriormente citadas. Este concepto transcendental de una finalidad de la naturaleza no es ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no añade nada al objeto (de la naturaleza), sino que sólo representa el único modo relativo a cómo hemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza a propósito de una experiencia coherente y, por consiguiente, representa un principio subjetivo (máxima) del discernimiento; por eso nos alegramos (al zafarnos de una necesidad), como si se fuese un azar favorable a nuestro propósito, cuando encontramos una unidad sistemática semejante bajo leyes meramente empíricas, aunque hayamos de admitir necesariamente que una unidad tal existe, pese a que no seamos capaces de com-
130 prenderla ni demostrarla.

Para convencerse de la rectitud de esta deducción del concepto en cuestión y de la necesidad de adoptarlo como principio transcendental del conocimiento, basta con hacerse cargo de la magnitud de la tarea: constituir una experiencia coherente a partir de las percepciones habidas de una naturaleza que contiene | una diversidad [B XXXV] en todo caso infinita de leyes empíricas, una tarea que reside *a priori* en nuestro entendimiento. Ciertamente, el entendimiento posee *a priori* leyes universales de la naturaleza sin las cuales ésta no podría ser en modo alguno objeto de una experiencia; pero además también precisa por añadidura de un cierto orden de la naturaleza en sus leyes particulares, que el entendimiento sólo puede conocer empíricamente. Estas reglas, sin las cuales no tendría lugar progreso alguno desde la analogía universal de una experiencia posible en general hacia la analogía particular, el entendimiento tiene que pensarlas como leyes (o sea, como necesarias), porque de lo contrario dichas reglas no podrían constituir ningún orden de la naturaleza, aunque

el entendimiento no conozca su necesidad o no pueda comprenderla jamás. Por tanto, aunque el entendimiento no pueda determinar <Ak. V 185> nada *a priori* con respecto \ a esas reglas (objetos), para rastrear esas leyes motejadas de empíricas, sí tiene que colocar como fundamento de toda reflexión sobre la naturaleza un principio *a priori*, cual es el de que conforme a esas reglas resulte posible un orden cognoscible de la naturaleza, principio que viene a quedar expresado en los siguientes asertos: que en la naturaleza hay una subordinación de géneros y especies que nosotros podemos captar; que los géneros a su vez se aproximan entre sí según un principio común, a fin de que sea posible un tránsito del uno al otro y con ello hacia un género superior; que como de cara a la diversidad específica de los efectos de la naturaleza a nuestro entendimiento le parece
[B XXXVI] inicialmente inevitable admitir tantas y tan distintas especies de | causalidad, puedan éstas hallarse bajo un número mínimo de principios, en cuya búsqueda hemos de afanarnos, etc. El discernimiento presupone *a priori* esta concordancia de la naturaleza con nuestra capacidad cognoscitiva, al efecto de su reflexión sobre la naturaleza según sus leyes empíricas, mientras el entendimiento la reconoce objetivamente al mismo tiempo como contingente y es tan sólo el discernimiento quien atribuye dicha concordancia a la naturaleza como finalidad transcendental (en relación a la capacidad cognoscitiva del sujeto); porque sin presuponer esta finalidad nosotros no podríamos tener ningún orden de la naturaleza según leyes empíricas y, por ende, ningún hilo conductor para organizar con éste una experiencia y una investigación de la naturaleza conforme a toda su diversidad.

Pues a pesar de toda la uniformidad de las cosas naturales conforme a leyes universales, sin las cuales no tendría lugar la forma de un conocimiento empírico en general, cabe muy bien pensar que la diferencia específica de las leyes de la naturaleza junto a sus efectos podría ser tan grande que fuera imposible para nuestro entendimiento descubrir en ella un orden inteligible, al dividir sus productos en géneros y especies, para emplear los principios de la explicación y comprensión del uno también como
[B XXXVII] explicación y conceptualización | del otro, y hacer así a partir de

una materia tan confusa para nosotros (bien mirado, sólo infinitamente diversa e inadecuada para con nuestra inteligencia) una experiencia coherente.

Por tanto, el discernimiento posee de suyo un principio ***a priori*** para la posibilidad de la naturaleza, pero tan sólo desde un punto de vista subjetivo, por medio del cual prescribe una ley, no a la naturaleza (en cuanto autonomía), sino a sí mismo (como heautonomía) \ para la reflexión sobre aquélla, principio que podría denominarse la <Ak. V 186 *ley de la especificación de la naturaleza* con respecto a sus leyes empíricas, ley que el discernimiento no reconoce en la naturaleza, sino que adopta al efecto de alcanzar un orden reconocible por nuestro entendimiento en la división que el discernimiento hace de las leyes universales de la naturaleza, cuando quiere subordinar una diversidad bajo leyes particulares. Por tanto, cuando se dice que la naturaleza especifica sus leyes universales conforme al principio de la finalidad con vistas a nuestra capacidad cognoscitiva, o sea, a la adecuación con el entendimiento humano en su necesaria empresa de encontrar lo universal para lo particular que le brinda la percepción y de encontrar a su vez para lo diferente (que es ciertamente lo universal para cada especie) el enlace en la unidad del principio, con ello
... 132
ni se prescribe una ley a la naturaleza, ni se aprende de una ley suya por observación (aunque aquel principio pueda verse confirmado por ésta). Pues no es un principio del | discernimiento determinan- [B XXXVIII] te, sino tan sólo del discernimiento reflexionante; como quiera que esté organizada la naturaleza conforme a sus leyes universales, sólo se pretende que sus leyes empíricas tienen que rastrearse según aquel principio y las máximas fundadas en él, porque sólo en tanto que dicho principio tenga lugar podemos progresar en la experiencia y adquirir conocimiento con el uso de nuestro entendimiento.

VI. Del enlace del sentimiento de placer con el concepto de finalidad de la naturaleza

De acuerdo con nuestro punto de vista, la concordancia pensada entre la naturaleza en la diversidad de sus leyes particulares y

nuestra exigencia de hallar para ella una universalidad de los principios tiene que enjuiciarse como contingente y, sin embargo, indispensable para las necesidades de nuestro entendimiento, o sea, como una finalidad por medio de la cual la naturaleza viene a coincidir con nuestro propósito, si bien dicho propósito sólo está orientado hacia el conocimiento. Las leyes universales del entendimiento, que son al mismo tiempo leyes de la naturaleza, son tan necesarias para ésta (aunque procedan de la espontaneidad) como las leyes del movimiento de la materia; y su elaboración no presupone ningún propósito para con nuestras capacidades cognoscitivas,
[B XXXIX] vas, porque tan sólo a través suyo albergamos por vez primera | un
<Ak. V 187> concepto de lo que sea conocimiento de las cosas \ (de la naturaleza) y dichas leyes le corresponden a la naturaleza como objeto de nuestro conocimiento en general. Ahora bien, es contingente que el orden de la naturaleza según sus leyes particulares, cuya diversidad y heterogeneidad cuando menos posibles supera toda nuestra capacidad perceptiva, se adecue, sin embargo, realmente a ésta, hasta donde podemos comprender; y el descubrimiento de tal orden es una tarea del entendimiento, el cual se ve conducido a ello por el propósito de uno de sus fines necesarios, a saber, introducir en ese orden una unidad de principios; y el discernimiento tiene que atribuir este fin a la naturaleza, ya que el entendimiento no puede prescribirle ninguna ley a este respecto.

El logro de cualquier propósito está ligado con el sentimiento del placer; y si la condición de dicho logro es una representación *a priori*, tal como lo es aquí un principio para el discernimiento reflexionante en general, el sentimiento del placer también se verá determinado por un fundamento *a priori* y válido para cada cual; y ello simplemente por la relación del objeto con la capacidad cosgnoscitiva, sin que el concepto de finalidad tenga aquí para nada en cuenta a la capacidad desiderativa, diferenciándose así por completo de toda finalidad práctica de la naturaleza.

De hecho, en la coincidencia de las percepciones con las leyes según los conceptos universales de la naturaleza (las categorías) no
[B XL] encontramos dentro de nosotros el más mínimo | efecto sobre el sentimiento del placer, porque el entendimiento procede aquí nece-

saria e inintencionalmente según su naturaleza; de otro lado, descubrir la compatibilidad de dos o más leyes empíricas heterogéneas bajo un principio que abarque ambas es el fundamento de un placer muy notable y a menudo hasta de una admiración, incluso de una admiración que no cesa a pesar de estar ya bastante familiarizado con su objeto. Ciertamente, ante la comprensibilidad de la naturaleza y de su unidad en la división entre géneros y especies, por medio de lo cual son posibles los conceptos empíricos, no experimentamos ya ningún placer apreciable, pero a buen seguro que éste tuvo su momento y sólo porque la experiencia más común no sería posible sin él ha ido entremezclándose paulatinamente con el mero conocimiento hasta hacerse imperceptible. Así pues, para experimentar placer hace falta algo que al enjuiciar a la naturaleza llame la atención sobre su finalidad para con nuestro entendimiento, un afán por aglutinar cuanto sea posible sus leyes heterogéneas bajo otras leyes más elevadas, aunque siempre sigan siendo empíricas, \ <Ak. V 188>
y cuando ello se consigue, ante esa conformidad para con nuestra capacidad de conocer que nosotros vemos como simplemente casual. En cambio, nos desagradaría sobremanera una representación
134 de la naturaleza mediante la cual se nos predijera que, cuando nuestra | investigación sobrepasara lo más mínimo la experiencia más [B XLI]
común, nos toparíamos con la heterogeneidad de sus leyes, lo cual haría imposible para nuestro entendimiento la unificación de sus leyes particulares bajo leyes empíricas universales, porque esto contradice el principio de la especificación subjetivo-teleológica de la naturaleza en sus especies y a nuestro discernimiento reflexionante en su propósito.

Sin embargo, esta presuposición del discernimiento es tan indeterminada respecto a cuán extensiva deba hacerse esa finalidad ideal de la naturaleza para con nuestra capacidad cognoscitiva que también quedaríamos contentos si se nos dijera que un conocimiento más profundo o más amplio de la naturaleza a través de la observación habría de tropezar finalmente con una diversidad de leyes que ningún entendimiento humano puede reducir a un principio; y ello aunque prefiramos prestar oídos a quienes nos dieran la esperanza de que cuanto más íntimamente conociéramos la natura-

leza, o cuanto más pudiéramos compararla con instancias externas que ahora nos son desconocidas, tanto más simple la hallaríamos en sus principios y tanto más unánime en la aparente heterogeneidad de sus leyes empíricas, cuanto más progresara nuestra experiencia. Pues es un decreto de nuestro discernimiento proceder según el principio de conformidad de la naturaleza con nuestra capacidad [B XLII] cognoscitiva hasta donde ello alcance, sin | estipular dónde tiene o no sus límites (porque ningún principio determinante nos da esta regla); ciertamente, podemos determinar límites para el uso racional de nuestra capacidad cognoscitiva, mas no es posible determinar límite alguno en el campo empírico.

VII. De la representación estética de la finalidad de la naturaleza

Aquello que es meramente subjetivo en la representación de un objeto, esto es, lo que constituye su relación con el sujeto, no con el objeto, es su índole estética; pero aquello que en esa repre- <AK V 189> sentación sirve o puede utilizarse \ para la determinación del objeto (para el conocimiento), es su validez lógica. En el conocimiento de un objeto de los sentidos ambas relaciones aparecen conjuntamente. En la representación sensible de las cosas que son externas la cualidad del espacio en donde las intuimos es lo meramente subjetivo de mi representación de tales cosas (mediante lo cual queda sin determinar lo que puedan [5] ser como objetos en sí) y en virtud de esa relación el objeto también se piensa como fenómeno; sin embargo, al margen de su cualidad meramente subjetiva, el espacio es un ingrediente del conocimiento de las cosas como fenómenos. La *sensación* (aquí la sensación externa) expresa [B XLIII] lo meramente subjetivo de nuestra | representación de las cosas que nos son externas, propiamente lo material (real) de ellas (por lo cual se da algo que existe), tal como el espacio expresa la mera forma *a priori* de la posibilidad de su intuición; con todo, la sen-

[5] Este «puedan» fue añadido en la segunda edición.

sación también se usa para el conocimiento de los objetos que nos son externos.

Pero lo subjetivo de una representación que *no puede ser un ingrediente del conocimiento* es el *placer* o *displacer* asociado con ella, pues a través suyo no conozco nada del objeto de la representación, aunque bien pueda tratarse de algún efecto del conocimiento. Ahora bien, la finalidad de una cosa, en tanto que se representa en la percepción, tampoco es una índole del objeto mismo (dado que no puede ser percibida), aun cuando pueda inferirse de un conocimiento de las cosas. Por tanto, la finalidad que precede al conocimiento de un objeto, incluso sin querer usar su representación para un conocimiento, aunque esté inmediatamente vinculada con ella, es ese componente subjetivo suyo que no puede convertirse de ningún modo en un ingrediente del conocimiento. Así pues, el objeto se llama entonces final tan sólo porque su representación está inmediatamente vinculada con el sentimiento del placer; y esta representación misma es una representación estética de la | finalidad. La [B XLIV]
cuestión es si existe en general tal representación de la finalidad.

Cuando el placer se enlaza con la mera aprehensión (*aprehensio*)
136 de la forma de un objeto de la intuición, sin que se lo relacione con un concepto de un conocimiento determinado, la representación no se refiere con ello al objeto, sino exclusivamente al sujeto; y el placer no puede expresar sino la conformidad de este objeto con las capacidades del conocimiento que están en \ juego en el discerni- <Ak. V 190
miento reflexionante y que, en tanto que lo están, expresan simplemente una finalidad subjetiva y formal del objeto. Pues esa aprehensión de las formas no puede darse nunca en la imaginación sin que el discernimiento, también inintencionalmente, las compare cuando menos con su capacidad de relacionar intuiciones con conceptos. Ahora bien, cuando en esta comparación la imaginación (como capacidad de las intuiciones *a priori*) se pone inintencionalmente de acuerdo con el entendimiento (como capacidad de los conceptos) mediante una representación dada y despierta con ello un sentimiento de placer, entonces el discernimiento reflexionante ha de considerar al objeto como teleológico. Un juicio tal es un juicio estético sobre la finalidad del objeto, que no se fundamenta so-

bre ningún concepto preexistente de los objetos. La forma del ob- [B XLV] jeto (no lo | material de su representación en cuanto sensación) se enjuicia en la mera reflexión sobre ella (sin el propósito de adquirir un concepto relativo al mismo) como el fundamento de un placer en la representación de un objeto tal, con cuya representación se juzga necesariamente asociado este placer, por consiguiente, no sólo para el sujeto que aprehende esa forma, sino para cualquiera que juzgue en general. El objeto se llama entonces bello; y la capacidad de juzgar tal placer (válida también universalmente, por consiguiente) se denomina gusto. Pues como el fundamento del placer se coloca simplemente en la forma del objeto para la reflexión en general y no en una sensación del objeto, ni tampoco en la relación con un concepto que contenga algún propósito, entonces la legalidad en el uso empírico del discernimiento en general (unidad de la imaginación con el entendimiento) es lo único que concuerda, en el sujeto, con la representación del objeto en la reflexión, cuyas condiciones valen universalmente *a priori*; y como esta concordancia del objeto con las facultades del sujeto es contingente, dicha concordancia produce la representación de una finalidad del objeto con respecto a las capacidades cognoscitivas del sujeto.

Es éste un placer que, como todo placer o displacer no producido por el concepto de libertad (esto es, por la previa determina- [B XLVI] ción de la capacidad superior de | desear mediante la razón pura), nunca puede considerarse a partir de conceptos como asociado ne- <AA V 191> cesariamente con la representación de un objeto, sino que la \ percepción reflexiva ha de reconocerlo siempre tan sólo como vinculado a la representación y, por consiguiente, al igual que cualquier otro juicio empírico, no puede proclamar necesidad objetiva alguna ni pretender una validez *a priori*. Pero al igual que cualquier otro juicio empírico, el juicio del gusto también pretende valer para todo el mundo, lo que siempre es posible a pesar de su contingencia interna. Lo sorprendente y paradójico consiste en que no es un concepto empírico, sino un sentimiento de placer (o sea, no un concepto) que, tal como si fuera un predicado vinculado con el conocimiento del objeto, le es atribuido a cada cual y debe asociarse con la representación del objeto.

Un juicio de experiencia individual, v.g. de alguien que percibe en un cristal de roca una gota de agua moviéndose, demanda con todo derecho que a cualquier otro haya de parecerle lo mismo, al haber vertido este juicio bajo las leyes de una experiencia posible en general y según las condiciones universales del discernimiento determinante. Asimismo, aquel que experimenta placer en la mera reflexión sobre la forma de un objeto sin remitirse a concepto alguno, aunque | este juicio sea empírico e individual, pretende legí- [B XLVII]
timamente el asentimiento de todos, porque el fundamento de este placer se halla en la condición universal, si bien subjetiva, del juicio reflexionante, o sea, en la concordancia teleológica de un objeto (ya se trate de un producto de la naturaleza o del arte) con la relación que guardan entre sí las capacidades del conocimiento, lo cual se exige (a la imaginación y al entendimiento) para todo conocimiento empírico. Así pues, el placer en el juicio del gusto depende, ciertamente, de una representación empírica y no puede verse asociado *a priori* con ningún concepto (no puede determinarse *a priori* qué objeto será o no adecuado al juicio del gusto, pues hay que someterlo a prueba). Sin embargo, ese placer es el fundamento determinante
... 138 de este juicio sólo porque se tiene consciencia de que descansa simplemente sobre la reflexión y las condiciones universales, aunque sólo subjetivas, de su concordancia con el conocimiento de los objetos en general, concordancia para la que la forma del objeto es teleológica.

Tal es la causa por la que los juicios del gusto son sometidos a una crítica según su posibilidad, dado que ésta presupone un principio *a priori*, aunque este principio no sea ni un principio cognoscitivo \ para el entendimiento, ni un principio práctico para la vo- <Ak. V 192>
luntad y, por tanto, no sea en modo alguno determinante *a priori*. | [B XLVIII]

La receptibilidad de un placer a partir de la reflexión sobre las formas de las cosas (tanto de la naturaleza como del arte) no designa en el sujeto únicamente una finalidad de los objetos en relación con el discernimiento reflexionante conforme al concepto de naturaleza, sino, también a la inversa, designa con arreglo al concepto de libertad una finalidad del sujeto con respecto a los objetos según su forma o incluso su carencia de forma; por eso sucede que

el juicio estético no se refiere simplemente a lo bello como juicio del gusto, sino también a lo *sublime*, en cuanto surge de un sentimiento del espíritu, y conforme a ello la crítica del discernimiento estético ha de subdividirse en dos partes capitales.

VIII. De la representación lógica de la finalidad de la naturaleza

En un objeto dado en la experiencia la finalidad puede representarse o bien a partir de un fundamento meramente subjetivo, como concordancia de su forma, en la *aprehensión* (*apprehensio*) de dicho objeto anterior a todo concepto, con las capacidades del conocimiento, para conciliar la intuición con los conceptos de un conocimiento en general; o bien a partir de una razón objetiva, como concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma, se-
[B XLIX] gún un concepto de ésta que | precede y contiene el fundamento de esa forma. Hemos visto que la representación de la finalidad del primer tipo descansa sobre el placer inmediato ante la forma del objeto en la mera reflexión sobre dicha forma; la representación de la finalidad del segundo tipo, como no refiere la forma del objeto a las capacidades cognoscitivas del sujeto, sino a un conocimiento determinado del objeto bajo un concepto dado, no tiene nada que ver con un sentimiento de placer ante las cosas, sino con el entendimiento al enjuiciarlas. Cuando está dado el concepto de un objeto, la empresa del discernimiento en el uso de ese concepto para el conocimiento consiste en la *exhibición* (*exhibitio*), esto es, en poner al lado del concepto una intuición que le corresponda, ya sea que esto su-
<Ak. V 193> ceda o bien merced a nuestra propia imaginación, como en el arte, \ cuando comprendemos el concepto previamente formado de un objeto que para nosotros supone un fin, o bien a través de la naturaleza, en su técnica (como en los cuerpos organizados), cuando colocamos bajo ella a nuestro concepto de fin al enjuiciar su producto, en cuyo caso no se representa simplemente la *finalidad* de la naturaleza en la forma de la cosa, sino este producto suyo como *fin de la naturaleza*. Aunque nuestro concepto de una finalidad subjetiva de la

naturaleza en sus formas según leyes empíricas no es en modo alguno un concepto del | objeto, sino sólo un principio del discernimiento para procurarse conceptos en esa enorme diversidad (para poder orientarse en ella), a pesar de ello atribuimos a la naturaleza, por decirlo así, una deferencia hacia nuestra capacidad cognoscitiva por analogía con un fin; y así podemos considerar la *belleza de la naturaleza como exhibición* del concepto de la finalidad formal (simplemente subjetiva) y a los *fines de la naturaleza* como la exhibición del concepto de una finalidad real (objetiva), a la primera de las cuales la enjuiciamos por medio del gusto (estéticamente, mediante el sentimiento de placer), mientras que a la segunda la enjuiciamos por medio del entendimiento y de la razón (lógicamente, según conceptos). [B L]

Sobre esto se funda la división de la crítica del discernimiento en crítica del discernimiento *estético* y crítica del discernimiento *teleológico*; por el primero se entiende la capacidad para enjuiciar la finalidad formal (llamada también subjetiva) mediante el sentimiento de placer o displacer, mientras que por el segundo se entiende la capacidad de enjuiciar la finalidad real (objetiva) de la naturaleza
140 mediante el entendimiento y la razón.

La parte que contiene el discernimiento estético es esencial en una crítica del discernimiento, porque sólo ésta alberga un principio que el discernimiento pone totalmente *a priori* como fundamento de su reflexión sobre la naturaleza, a saber, el principio de una finalidad formal de la naturaleza según sus leyes particulares (empíricas) para nuestra capacidad cognoscitiva, finalidad sin la cual el entendimiento no podría orientarse en ella. Si no puede indicarse en modo alguno ningún fundamento *a priori*, ni tan siquiera su posibilidad a partir del concepto de una naturaleza como objeto de la experiencia tanto en lo universal como en lo particular, resulta entonces obvio que ha de haber fines objetivos de la naturaleza, esto es, cosas que sólo son posibles como fines de la naturaleza; pero sólo el discernimiento, sin albergar dentro de sí un principio *a priori* al respecto, contiene ante tales casos (de ciertos productos) la regla para hacer uso del concepto de fin en pro de la razón, una vez que aquel principio \ transcendental ha preparado ya al entendi- <Ak. V 194>

miento para aplicar el concepto de un fin (al menos según la forma) a la naturaleza.

Pero el principio transcendental de representarse una finalidad de la naturaleza en una relación subjetiva con nuestra capacidad cognoscitiva, ante la forma de una cosa y como un principio para enjuiciarla deja totalmente indeterminado dónde y en qué casos tiene que ajustar el enjuiciamiento de un producto según un principio de finalidad y no más bien simplemente según leyes universales y confía al discernimiento *estético* el resolver en el gusto la adecuación de ese producto (de su forma) con nuestras capacidades cognoscitivas (en tanto que el gusto no decide por medio de la concordancia con conceptos, sino por medio del sentimiento). Por el contrario, [B LII] el discernimiento | usado teleológicamente determina las condiciones bajo las cuales algo (v.g. un cuerpo organizado) ha de juzgarse conforme a la idea de un fin de la naturaleza; pero para la exigencia de atribuirle *a priori* una referencia a fines no puede aducir ningún principio a partir del concepto de la naturaleza, en cuanto objeto de la experiencia, ni tampoco admitirla tan siquiera de manera indeterminada desde la experiencia efectiva con tales productos. La razón de ello es que para poder conocer sólo empíricamente una finalidad objetiva en un cierto objeto han de obtenerse muchas experiencias particulares y tienen que considerarse bajo la unidad de su principio. Por tanto, el discernimiento estético es una capacidad particular para enjuiciar cosas según reglas, mas no según conceptos. El discernimiento teleológico no supone una capacidad particular, sino tan sólo el discernimiento reflexionante en general; en tanto que éste procede, como por doquier en el conocimiento teórico, según conceptos, pero con respecto a ciertos objetos de la naturaleza según principios particulares, a saber, los de un discernimiento que simplemente reflexiona sobre los objetos, sin determinarlos, su aplicación pertenece a la parte teórica de la filosofía y, en virtud de los principios particulares que no son determinantes como han de ser en una doctrina, también tiene que constituir una parte especial de la crítica; mientras que, por el contrario, el discernimiento estético no aporta nada al conocimiento de sus objetos y, por tanto, *solamente* ha de adscribirse a la crítica —que es

la propedéutica de toda filosofía— del sujeto que juzga y de | sus [B LIII] capacidades cognoscitivas en tanto que susceptibles de principios *a priori*, cualquiera que pudiera ser luego su uso (teórico o práctico). \ <Ak. V 195>

IX. Del enlace de la legislación del entendimiento y de la razón por medio del discernimiento

El entendimiento es legislador *a priori* para la naturaleza como objeto de los sentidos, para un conocimiento teórico de la misma en una experiencia posible. La razón es legisladora *a priori* para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, para un conocimiento práctico incondicionado. Dado el enorme abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos, el dominio del concepto de naturaleza bajo la primera legislación y el del concepto de libertad bajo la segunda están totalmente segregados frente a todo influjo recíproco que por sí pudieran tener el uno sobre el otro (cada uno según sus leyes fundamentales). El concepto de libertad no determina nada con respecto al conocimiento teórico de la naturaleza; ni tampoco el concepto de naturaleza determina nada con respecto a la ley práctica de la libertad; y no es | posible ten- [B LIV] der un puente de un dominio al otro. Ahora bien, aunque los fundamentos para determinar la causalidad según el concepto de libertad (y las reglas prácticas que éste contiene) no se constatan en la naturaleza, y aunque lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, esto sí es posible al revés (ciertamente no con respecto al conocimiento de la naturaleza, pero sí con respecto a las consecuencia del primero sobre la última) y ya está contenido en el concepto de una causalidad por libertad, cuyo *efecto* conforme a esas leyes formales suyas debe acontecer en el mundo, si bien la palabra *causa*, usada respecto de lo suprasensible, sólo denota el *fundamento* para determinar la causalidad de las cosas de la naturaleza con respecto a un efecto, conforme a sus propias leyes naturales, pero al mismo tiempo de consuno con el principio formal de las leyes de la razón, siendo esto algo que no basta para comprender su posibilidad, pero que sí resulta suficiente para refutar la objeción relativa a

la presunta contradicción que se encontraría en dicha posibili- [B LV] <Ak. V 196> dad [*]. El efecto según el | concepto de libertad es \ el fin final, el cual (o cuyo fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo cual se presupone su condición de posibilidad en la naturaleza (del sujeto como ser sensible, o sea, en cuanto hombre). Aquello que presupone esta condición *a priori* y sin remitirse a lo práctico, el discernimiento, suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad, que hace posible el tránsito desde la legislación pura teórica hacia la legislación pura práctica, desde la legalidad conforme a la primera hacia el fin final conforme a la segunda, en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza: pues de esta manera se reconoce la posibilidad del fin final, que sólo puede realizarse en la naturaleza y de acuerdo con sus leyes.

Mediante la posibilidad de sus leyes *a priori* para la naturaleza el [B LVI] entendimiento prueba | que nosotros sólo la conocemos como fenómeno, con lo cual brinda al mismo tiempo un indicio sobre un sustrato suprasensible suyo, si bien dejándolo totalmente *indeterminado*. El discernimiento procura mediante su principio *a priori* de enjuiciamiento de la naturaleza, según posibles leyes particulares de la misma, su sustrato suprasensible (tanto dentro como fuera de nosotros): *determinabilidad mediante la capacidad intelectual*. Pero la razón confiere a ese mismo sustrato la *determinación* gracias a su ley prácti-

[*] Una de las diversas contradicciones supuestas a esta plena diferenciación entre la causalidad de la naturaleza y la causalidad de la libertad formula el reproche de que, cuando yo hablo de *obstáculos* que la naturaleza pone a la causalidad según las leyes de la libertad (las leyes morales), o hablo de su *promoción* por parte de <Ak. V 196> aquélla, concedo a la primera un *influjo* sobre la segunda. Pero \ con sólo entender [B LV] lo dicho, la tergiversación | es muy fácil de eliminar. La oposición o la promoción no se da entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera como fenómeno y los *efectos* de la última como fenómenos en el mundo sensible; e incluso la causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad de una cosa de la naturaleza sometida a ella (del sujeto, en cuanto hombre, por consiguiente, considerado como fenómeno), de cuya *determinación* lo inteligible, que es pensado bajo la libertad, contendría el fundamento de una especie por lo demás inexplicable (como igualmente lo es aquello mismo que constituye el sustrato suprasensible de la naturaleza).

ca, y así el discernimiento posibilita el tránsito desde el dominio del concepto de naturaleza hacia el dominio del concepto de libertad.

Con respecto a las capacidades del alma en general, en tanto que se consideran como superiores, esto es, como aquellas que contienen una autonomía, para la *capacidad del conocimiento* (teórico de la naturaleza) el entendimiento es aquello que contiene los principios *constitutivos a priori*; para el *sentimiento de placer y displacer* es el discernimiento, independientemente de los conceptos y de las sensaciones que se refieren a la determinación de la \ capacidad desiderativa y <Ak. V 197> que por ello pudieran ser prácticos; para la *facultad de desear* la razón, que sin la mediación de ningún placer, venga de donde viniere, es práctica y determina en cuanto facultad superior el fin final, que al mismo tiempo lleva consigo la pura complacencia intelectual en el objeto. El concepto del discernimiento relativo a | una finalidad de [B LVII] la naturaleza todavía pertenece a los conceptos de la naturaleza, pero sólo como principio regulativo de la capacidad cognoscitiva, si bien el juicio estético sobre ciertos objetos (de la naturaleza o del arte) que lo ocasionan es un principio constitutivo con respecto al sentimiento de placer o displacer. La espontaneidad en el juego de las capacidades cognoscitivas, cuya concordancia entraña el fundamento de este placer, hace idóneo al concepto pensado para la mediación de la concatenación del dominio del concepto de naturaleza con el concepto de libertad en sus consecuencias, en tanto que dicha concordancia fomenta la receptividad del ánimo para el sentimiento moral. La siguiente tabla puede ofrecernos una visión panorámica de todas las capacidades superiores en su unidad sistemática [*]:

[*] Se ha encontrado sospechoso que mis divisiones en la filosofía pura casi siempre resulten tripartitas. Pero esto se atiene a la naturaleza de la cosa. Si una división ha de hacerse *a priori*, entonces será o bien *analítica*, según el principio de contradicción; y en ese caso consta siempre de dos partes (*quod libet ens est A aut non A*). O bien es *sintética*; y si en este caso debe verificarse a partir de *conceptos a priori* (no, como en la matemática, de la intuición que corresponde *a priori* al concepto), entonces la división tiene que responder necesariamente a una tricotomía, según lo que en general cabe exigir a la unidad sintética en general, a saber: 1) condición, 2) un condicionado, 3) el concepto que nace de la unión de lo condicionado con su condición.

[B LVIII] | Tabla de las capacidades superiores del alma

Capacidades del ánimo en su conjunto	*capacidades cognoscitivas*	*principios* a priori	*aplicación*
capacidad de conocer	entendimiento	legalidad	naturaleza
sentimiento de placer y displacer	discernimiento	finalidad	arte
capacidad de desear	razón	fin final	libertad

<Ak. V 201>
[B 1]

Primera parte

CRÍTICA DEL DISCERNIMIENTO ESTÉTICO

<Ak. V 203>
[B 3]

Primera sección

ANALÍTICA DEL DISCERNIMIENTO ESTÉTICO

[B 3] | Primer libro

ANALÍTICA DE LO BELLO

Primer momento del juicio del gusto [*], según la cualidad

§ 1. *El juicio del gusto es estético*

Para distinguir si algo es o no bello no referimos la representación mediante el entendimiento al objeto para obtener conocimiento, [B 4] sino por medio de la imaginación | al sujeto y a su sentimiento de placer o displacer. Así pues, el juicio del gusto no es un juicio cognoscitivo y en esta medida no es lógico, sino estético, por el cual se entiende aquel cuyo fundamento de determinación sólo puede ser *subjetivo*. Pero toda relación de las representaciones, incluso la de las

[*] La definición del gusto que subyace aquí es la siguiente: es la capacidad de enjuiciamiento de lo bello. Pero lo que se exige para llamar a un objeto bello, debe descubrirlo el análisis del juicio del gusto. Los momentos a los que este juicio [B 4] atiende en su reflexión los he buscado siguiendo | la guía de las funciones lógicas del juzgar (pues el juicio del gusto todavía contiene una relación con el entendimiento). Los de la cualidad los he tomado en consideración en primer lugar porque el juicio estético sobre lo bello dice relación en primer lugar a éstos.

sensaciones, puede ser objetiva (y entonces significa lo real de una representación empírica); \ sólo no puede serlo la que se refiere al <Ak. V 204> sentimiento de placer y displacer, por medio de la cual no se designa absolutamente nada en el objeto, sino que en ella el sujeto se siente a sí mismo tal y como es afectado por la representación.

Considerar un edificio regular y teleológico con su capacidad cognoscitiva (sea en un modo de representación más claro o más confuso) es algo muy diferente a ser consciente de esta representación con la sensación de satisfacción, pues bajo el nombre de sentimiento de placer o displacer la representación se refiere aquí enteramente al sujeto y, ciertamente, a su sentimiento vital, lo cual fundamenta una capacidad muy peculiar de diferenciación y de enjuiciamiento que nada aporta al conocimiento, sino que sólo | man- [B 5] tiene en el sujeto la representación dada frente a la capacidad total de las representaciones de las que el ánimo es consciente en el sentimiento de su estado. Las representaciones dadas en un juicio pueden ser empíricas (por tanto, estéticas), pero el juicio que se emite mediante ellas es lógico cuando aquéllas se refieren al objeto sólo en el juicio. Pero, a la inversa, si las representaciones dadas fueran
... 152 enteramente racionales, pero en un juicio estuvieran referidas exclusivamente al sujeto (a su sentimiento), siempre serían entonces, en esta medida, estéticas.

§ 2. *La satisfacción que determina el juicio del gusto es totalmente desinteresada*

Se llama interés a la satisfacción que enlazamos con la representación de la existencia de un objeto. En esta medida, un objeto tal guarda siempre y al mismo tiempo relación con la capacidad de desear, o bien como fundamento de determinación suyo o bien como estando en conexión necesariamente con su fundamento de determinación. Ahora bien, cuando se pregunta si algo es bello no se desea saber si a nosotros o a cualquier otro nos va o nos podría ir algo en la existencia de la cosa, sino que se pregunta cómo la enjuiciamos en la mera contemplación (intuición o reflexión). Si alguien me pregunta si encuentro bello el palacio que | veo ante mí, puedo [B 6]

decir que no amo esas cosas hechas meramente para quedarse boquiabierto, o bien puede responderse como aquel indio iroqués Sachen [1] al que lo que más gustaba de París eran las tiendas de alimentación; puedo también, a la manera de Rousseau, aludir a la vanidad de los poderosos que emplean el sudor del pueblo en cosas
<205> tan superfluas, \ puedo finalmente convencerme con facilidad de que si me hallara en un islote deshabitado, sin esperanza de volver a encontrarme entre los hombres, y yo, con sólo desearlo, pudiera hacer aparecer como por encanto un edificio semejante, ni tan siquiera me molestaría en ello si tuviera ya una cabaña que me resultara suficientemente cómoda. Puede concedérseme y dárseme por bueno todo esto; sólo que ahora no se habla de estas cosas. Sólo se desea saber si la mera representación del objeto en mí está acompañada de satisfacción, totalmente al margen de la existencia del objeto de esta representación. Se ve con facilidad que para decir que algo es bello y para demostrar que tengo gusto está en juego aquello que hago en mí mismo a partir de esta representación, no aquello en donde dependo de la existencia del objeto. Todo el mundo debe conceder que el juicio sobre la belleza en el que se entremezcla el más mínimo interés es muy parcial y que de ninguna manera es un juicio puro del gusto. Para hacer de juez en cuestiones de gusto no hay que preocuparse en modo alguno por la existencia de la
[B 7] cosa, | sino ser totalmente indiferente a este respecto.

Pero esta proposición, que es de una importancia decisiva, no podemos elucidarla mejor que contraponiendo la satisfacción pura y desinteresada [*] con aquella otra que se enlaza con el interés;

[1] Cfr. François Xavier de Charlevoix (*Histoire et déscription générale de la Nouvelle-France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du Roi dans l'Amerique Septentrionnale*, 3 vols., París, 1744, carta 22, agosto 1721, vol. III, p. 322) que cuenta la anécdota de un jefe indio iroqués que visitó el París de Luis XIV. A la pregunta de qué era lo que más le había gustado de París respondió, en efecto, que sus bien surtidas tiendas de alimentos, que contrastaban con las fatigas y penalidades a las que él, en los bosques de Canadá, se veía enfrentado para conseguir su alimento. [*N.T.*]

[*] Un juicio sobre un objeto de la satisfacción puede ser totalmente *desinteresado*, pero ser, sin embargo, muy *interesante*, esto es, no se fundamenta en ningún interés, pero produce un interés; de este tipo son todos los juicios morales puros.

particularmente, cuando al mismo tiempo podemos tener certeza de que no hay más formas del interés que las que ahora se mencionarán.

§ 3. La satisfacción en lo agradable está ligada con el interés

Agradable es aquello que en la sensación gusta a los sentidos. Aquí surge de inmediato la ocasión para criticar y llamar la atención sobre una confusión muy habitual acerca del doble sentido que puede tener la palabra «sensación». Toda satisfacción (se diga o se piense) es ella misma sensación (un placer). \ En esta medida, es agradable <Ak. V 206>
todo lo que gusta | precisamente porque gusta (y según los dis- [B 8]
tintos grados o también relaciones con otras sensaciones agradables es *ameno, amable, divertido, regocijante,* etc.). Pero si se concede lo anterior, las impresiones de los sentidos que determinan la inclinación o los principios de la razón que determinan la razón o las meras formas reflexionantes de la intuición que determinan el jui-
... 154 cio, son entonces enteramente una y la misma cosa en lo que se refiere al efecto sobre el sentimiento de placer, pues éste sería el agrado en la sensación de su estado. Y dado que toda la tarea de nuestras capacidades persigue en definitiva lo práctico y tiene que unificarse con ello como en su fin, no podría exigírseles entonces otra estimación de las cosas ni de su valor que aquella que consiste en el deleite que prometen. Al final, nada importa la manera en la que se llega a ello; y puesto que a este respecto sólo la elección de los medios podría introducir aquí alguna diferencia, los seres humanos podrían entonces acusarse entre sí de necedad y de sinrazón, pero nunca de infamia ni de maldad, pues ven las cosas cada cual a su manera y corren tras una meta que es para cada cual el deleite.

Pero los juicios del gusto en modo alguno fundamentan en sí interés alguno. Sólo en sociedad es *interesante* tener gusto, de lo cual se mostrará el fundamento en lo que sigue.

Cuando una determinación del sentimiento de placer o displacer se denomina sensación, esta expresión significa entonces una cosa muy diferente que cuando llamo sensación a la representación de una cosa (mediante los sentidos, en tanto que receptividad que [B 9] pertenece | a la capacidad cognoscitiva) [2]. Pues en este último caso la representación se refiere al objeto; en el primero, sin embargo, exclusivamente al sujeto, y en modo alguno está al servicio de conocimiento alguno, ni tan siquiera de aquel por medio del cual el sujeto se *reconoce* a sí mismo.

Ahora bien, en la explicación anterior por la palabra «sensación» entendemos una representación objetiva de los sentidos; y para no correr constantemente el peligro de ser malinterpretados, a aquello que siempre debe permanecer subjetivo y que de ninguna manera puede constituir representación alguna de un objeto, deseamos denominarlo con el nombre habitual de «sentimiento». El color verde de las praderas pertenece a la sensación *objetiva* en tanto que percepción de un objeto de los sentidos, pero su agrado pertenece a la sensación *subjetiva*, por medio de la cual no se representa ningún objeto; esto es, pertenece al sentimiento por medio del cual el objeto se considera objeto de la satisfacción (que en modo alguno es conocimiento de él). 155

Así pues, que mi juicio sobre un objeto mediante el cual lo de- <Ak. V 207> claro agradable \ expresa un interés por él, queda claro por el hecho de que mediante la sensación estimula el deseo por tales objetos. En esta medida, la satisfacción no presupone el mero juicio sobre el objeto, sino la relación de su existencia con mi estado, en tanto que éste se ve afectado por un objeto tal. En esta medida, de lo agrada- [B 10] ble | no puede decirse meramente que *gusta*, sino que *deleita*. No le dedico una mera aprobación, sino que mediante ella se produce una inclinación. Y de aquello que resulta agradable de la forma más viva no forma parte juicio alguno sobre la condición del objeto por el hecho de que con gusto se dispensan de todo juzgar aquellos que sólo persiguen el goce (pues esta es la palabra con la que se designa lo más íntimo del deleite).

[2] A: ...*que pertenece al conocimiento*. [*N.T.*]

§ 4. *La satisfacción en lo bueno está enlazada con el interés*

Bueno es aquello que gusta gracias a la razón mediante el mero concepto. Llamamos *bueno para* (lo útil) a lo que sólo gusta como medio; pero otra cosa es lo *bueno en sí*, que gusta por sí mismo. En ambos casos siempre está presente el concepto de un fin y en esta medida la relación de la razón con un querer (al menos posible); en consecuencia, siempre está presente una satisfacción en la *existencia* de un objeto o de una acción, esto es, siempre está presente algún interés.

Para encontrar algo bueno siempre debo saber qué cosa es el objeto, esto es, debo tener un concepto de él. Esto no es necesario en el caso de la belleza. Las flores, los dibujos hechos sin propósito de entrelazar los rasgos que se conocen con el nombre de follaje, | no [B 11] significan nada, no dependen de ningún concepto determinado y, sin embargo, gustan. La satisfacción en lo bello debe depender de la reflexión sobre un objeto que conduce a algún objeto (sin determinar cuál), y también se diferencia por ello de lo agradable, que descansa enteramente sobre la sensación.

Ciertamente, en muchos casos lo agradable parece ser lo mismo que lo bueno. Así, habitualmente, se dice: todo deleite (preferentemente duradero) es en sí mismo bueno; lo cual quiere decir aproximadamente tanto como: ser duraderamente agradable y ser bueno es lo mismo. Pero rápidamente puede uno darse cuenta de que se trata de una errónea confusión de palabras, puesto que los conceptos propiamente asociados con estas expresiones en modo alguno \ pue- <Ak. V 2 den intercambiarse entre sí. Lo agradable, que en cuanto tal representa al objeto exclusivamente en relación con los sentidos, debe ante todo ponerse bajo los principios de la razón mediante el concepto de un fin para así ser llamado bueno en tanto que objeto de la voluntad. Pero si a aquello que deleita lo llamo al mismo tiempo *bueno*, surge entonces una relación totalmente diferente con la satisfacción, como se ve por el hecho de que a propósito de lo bueno siempre surge la pregunta de si es mediatamente bueno o inmediatamente bueno (si es útil o bueno en sí). Sin embargo, a propósito de lo agradable en modo alguno puede plantearse tal pregunta, en la

[B 12] medida en que esta palabra siempre significa | algo que gusta inmediatamente. (Exactamente lo mismo sucede también con aquello que llamo bello.)

Incluso cuando se habla de la forma más habitual se distingue entre lo agradable y lo bueno. De un guiso que realza los sabores con especias y otros condimentos se dice sin pensárselo dos veces que es agradable y se acepta al mismo tiempo que no es bueno, pues gusta inmediatamente a los sentidos, pero desagrada considerado mediatamente, esto es, mediante la razón, que atiende a las consecuencias. Esta diferencia puede percibirse incluso a la hora de enjuiciar la salud. A todo aquel que la posee le resulta inmediatamente agradable (por lo menos desde de un punto de vista negativo, esto es, como alejamiento de todo dolor corporal). Pero para decir que es buena, debe aún dirigirse a fines mediante la razón, a saber, que es un estado que nos apoya en todos nuestros quehaceres. Finalmente, a propósito de la felicidad [3], todo el mundo cree poder llamar un verdadero bien, incluso el bien supremo, a la mayor suma de comodidades de la vida (tanto según la cantidad como la duración). Pero la razón también se opone a ello. La comodidad es goce. Pero si se pone todo en él, sería entonces insensato ser escrupuloso frente a los medios que nos proporciona la generosidad de la naturaleza o que cabe alcanzar mediante nuestra propia actividad. Mas la razón nunca se dejaría convencer de que la existencia
[B 13] de un ser humano que vive meramente para gozar | tiene valor en sí [4] (por muy ocupado que esté en tal propósito, y aun cuando a este respecto tal hombre se ofreciese como medio para que gozasen otros hombres igualmente interesados tan sólo en gozar, y ello porque él gozaría, por simpatía, de todo deleite). Sólo por lo que tal ser humano hace, sin atención al goce, con total libertad e independencia frente a aquello que la naturaleza podría proporcionarle incluso pasivamente, da un valor absoluto [5] a su existencia
<AA V 209> en tanto que existencia de una persona; \ y con todo su derroche

[3] A: *Pero de la felicidad todo el mundo*... [*N.T.*]
[4] *en sí*: añadido en B y C. [*N.T.*]
[5] *absoluto*: añadido en B y C. [*N.T.*]

de comodidades, la felicidad no es ni de lejos un bien incondicionado [*].

Pero al margen de esta diferencia entre lo agradable y lo bueno, ambos coinciden, sin embargo, en que siempre están enlazados con un interés en su objeto; no sólo lo agradable (§ 3) y lo mediatamente bueno (lo útil) que en tanto que medio gusta para alcanzar cualquier comodidad, sino también lo bueno sin más y bajo cualquier respecto, a saber, lo moralmente bueno, que lleva consigo el interés más elevado. Pues lo bueno es el objeto | de la voluntad [B 14]
(esto es, de una capacidad desiderativa determinada por la razón). Pero querer algo y satisfacerse en su existencia, esto es, tomarse un interés en ello, es lo mismo.

§ 5. Comparación entre los tres tipos específicamente diversos de satisfacción

Lo agradable y lo bueno guardan ambos relación con la capacidad desiderativa y en esta medida conllevan los dos una satisfacción, aquél, patológico condicionada (mediante incitaciones, *stimulos*); éste, una satisfacción pura práctica que no está determinada mera-
158 mente por la representación del objeto, sino al mismo tiempo por el enlace representado del sujeto con la existencia del objeto. No gusta meramente el objeto, sino también su existencia [6]. El juicio del gusto, por el contrario, es meramente *contemplativo*, o sea, es un juicio que, indiferente a la existencia de un objeto, sólo enlaza su índole con el sentimiento de placer y displacer. Pero esta misma contemplación tampoco se dirige a conceptos, pues el juicio del gusto no es ningún juicio cognoscitivo (ni teórico ni práctico) [7] y, en esta medida, tampoco está *fundamentado* en conceptos, ni tampoco los *tiene como fin*.

[*] Una obligación a gozar es un disparate manifiesto. Así pues, exactamente lo mismo sucede a propósito de una pretendida obligación de realizar todas las acciones que tienen como fin meramente el goce: se piense (o se adorne) éste todo lo espiritualmente que se quiera, y aunque fuera un goce místico y celestial.

[6] *No gusta... su existencia*: añadido en B y C. [*N.T.*]

[7] A: *juicio cognoscitivo (uno teórico)*. [*N.T.*]

Así pues, lo agradable, lo bello, lo bueno designan tres relaciones distintas de las representaciones | con el sentimiento de placer y displacer, en relación \ al cual distinguimos entre sí objetos o tipos de representación. Tampoco son las mismas las expresiones adecuadas para cada una de ellos con las que se designa la complacencia en los mismos. *Agradable* es para alguien aquello que le *produce deleite*; *bello*, lo que meramente le *gusta*; *bueno*, lo que *valora y aprueba* [8], esto es, donde pone un valor objetivo. Lo que deleita rige también para los animales irracionales; la belleza sólo para los seres humanos, esto es, seres animales, pero, sin embargo, racionales, mas tampoco meramente como tales (por ejemplo, espíritus), sino al mismo tiempo en tanto que animales [9]; lo bueno, empero, rige para todo ser racional en general: una proposición esta que sólo en lo que sigue podrá recibir su justificación y explicación total. Puede decirse que entre estos tres tipos de satisfacción, única y exclusivamente la del gusto en lo bello es desinteresada y *libre*, pues *ningún* interés, ni el de los sentidos ni el de la razón [10], fuerza la aprobación. En esta medida, de la satisfacción podría decirse lo siguiente: en los tres casos citados se refiere o a la *inclinación* o al *favor* o al *respeto*. Pues la *gracia* es la única satisfacción libre. Un objeto de la inclinación y uno cuyo deseo se nos impone por medio de una ley de la razón no nos dejan libertad alguna para hacer a partir de algo un objeto de placer para nosotros mismos. Todo interés presupone o produce una necesidad | y, en tanto que fundamento de determinación de la aprobación, no deja ya ser libre al juicio sobre el objeto.

[B 15] <V 210> [B 16]

En lo que concierne al interés de la inclinación a propósito de lo agradable, todo el mundo dice que el hambre es el mejor cocinero y que a los individuos de buen apetito les sabe bien todo lo comestible. En esta medida, una satisfacción semejante no pone de manifiesto ninguna elección según el gusto. Sólo cuando la necesidad ha quedado satisfecha puede distinguirse quién, entre muchos,

[8] *aprueba*: añadido en B y C. [*N.T.*]

[9] *pero sin embargo... que animales*: añadido en B y C. [*N.T.*]

[10] A: *un interés tanto de los sentidos como de la razón*. [*N.T.*]

tiene gusto o carece de él. Del mismo modo, hay costumbres (conductas) sin virtud, cortesía sin buena voluntad, decoro sin decencia, etc. Pues donde habla la ley moral, allí, objetivamente, no cabe [11] libre elección ulterior con respecto a aquello que hay que hacer. Y mostrar gusto en su realización (o en el enjuiciamiento de su realización por parte de otros) es algo muy diferente a exteriorizar un modo de pensar moral: pues éste contiene un mandamiento y ocasiona una necesidad, allí, en cambio, el gusto moral sólo juega con los objetos de la satisfacción, sin depender de ellos.

\ *Definición de lo bello que se sigue del primer momento* <Ak. V 211>

Gusto es la capacidad de enjuiciamiento de un objeto o de un tipo de representación por medio de una satisfacción o una insatisfacción, *sin interés alguno*. El objeto de una satisfacción tal se llama *bello*.

| Segundo momento del juicio del gusto, según su cantidad [B 17]

... 160

§ 6. *Lo bello es aquello que, sin concepto, se representa como objeto de una satisfacción universal*

Esta definición de lo bello puede derivarse de la definición anterior como objeto de la satisfacción sin interés alguno. Pues que cada cual sea consciente de que la satisfacción en lo bello reside en sí mismo sin ningún interés, no cabe enjuiciarlo de otro modo que como teniendo que contener un fundamento de satisfacción para todo el mundo. Pues como no se fundamenta en ninguna inclinación del sujeto (ni en ningún otro interés que pueda haberse pensado) y puesto que el que juzga se siente totalmente *libre* con respecto a la satisfacción que dedica al objeto, por esto, como fundamento de la satisfacción no puede encontrar ninguna condición

[11] A: *allí no cabe tampoco.* [N.T.]

privada a la que el sujeto de la satisfacción estuviera apegado exclusivamente. En esta medida, debe considerarla como fundamentada en aquello que también puede presuponer en cualquier otro y, en consecuencia, debe creer tener un fundamento para exigir de todo el mundo una satisfacción semejante. Así pues, hablará de lo bello
[B 18] | como si la belleza fuera una índole del objeto y como si el juicio fuera lógico (como si constituyera un conocimiento del mismo mediante conceptos del objeto), a pesar de que sólo es estético y tan sólo contiene una relación de la representación del objeto con el sujeto: porque es similar al juicio lógico en tanto que puede presuponerse su validez para todo el mundo. Pero esta universalidad no puede surgir a partir de conceptos, pues a partir de conceptos no puede llegarse en modo alguno a los sentimientos de placer o displacer (excepto en el caso de las leyes prácticas puras que, empero, llevan consigo un interés que no está enlazado con los juicios del
<AA V 212> gusto puros). \ En consecuencia, al juicio del gusto, junto con la conciencia de su separación de todo interés, debe serle inherente una pretensión de validez para todo el mundo, es decir, con él debe enlazarse una pretensión a una universalidad subjetiva.

§ 7. *Comparación de lo bello con lo agradable y lo bueno por medio del rasgo característico mencionado más arriba*

Con respecto a lo *agradable* cada cual informa que su juicio —que él fundamenta en un juicio privado por medio del cual dice que un ob-
[B 19] jeto le gusta— también se limita meramente a su persona. | En esta medida, se da por satisfecho si al decir: «el vino de Canarias es agradable», otro le mejora la expresión y le recuerda que debe decir: «dicho vino *me* resulta agradable»; y así no sólo a propósito del gusto de la lengua, el paladar y el gaznate, sino también a propósito de aquello que a cada cual pueda resultarle agradable para los ojos y los oídos. El color violeta es para unos suave y delicioso, para otros muerto y fúnebre. Uno ama el sonido de los instrumentos de viento, otro el de los de cuerda. Sería una insensatez discutir sobre estas cuestiones con el propósito de calificar de incorrecto el juicio de

otro diferente del nuestro, como si se tratara de juicios lógicamente contrapuestos. Así pues, con respecto a lo agradable vale el principio: *cada cual tiene su propio gusto* (de los sentidos).

Con lo bello el asunto es muy diferente. Sería (justamente al contrario) ridículo si alguien que se figura algo a propósito de su gusto pensara justificarlo diciendo que este objeto (el edificio que vemos, el vestido que lleva aquél, el concierto que escuchamos, el poema que hay que enjuiciar) es bello *para mí*. Pues no debe llamarlo *bello* si sólo le gusta a él. Muchas cosas pueden estimularle y resultarle agradables; de ello nadie se preocupa. Pero cuando califica algo como bello exige de otros precisamente la misma satisfacción: no juzga meramente para sí, | sino para todo el mundo y, por tan- [B 20]
to, habla de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas. En esta medida, dice: «*la cosa* es bella», y al expresarse de este modo no se limita a contar con la conformidad de otros con su juicio de la satisfacción \ porque lo ha encontrado conforme con el suyo varias <Ak. V 213>
veces, sino que la *exige* de ellos. Los censura si juzgan de otro modo y les deniega el gusto que, sin embargo, exige deberían tener. En esta medida, no puede decirse: «cada cual tiene su gusto particular», pues esto significaría tanto como decir que no hay en absoluto gusto alguno, esto es, que no hay ningún juicio estético que pudiera pretender justificadamente alcanzar la adhesión de todo el mundo.

No obstante, también cabe encontrar unanimidad entre los seres humanos a propósito del enjuiciamiento de lo agradable, por relación al cual se les niega a unos el gusto y se les concede a otros y, ciertamente, no en su significación como sensación orgánica, sino como capacidad de enjuiciamiento con respecto a lo agradable en general. De este modo, de alguien que sabe entretener a sus invitados con amenidad (del goce por medio de todos los sentidos) se dice que tiene gusto. Pero aquí la universalidad sólo se toma comparativamente y sólo hay reglas *generales* (como lo son todas las empíricas) [12], no *universales*, y son estas últimas las que adopta o reclama el juicio del gusto sobre lo | bello. Aquel es [B 21]
un juicio en relación con la vida social, en tanto que descansa so-

[12] *(como lo son todas las empíricas)*: añadido en B y C. [*N.T.*]

bre reglas empíricas. Con respecto a lo bueno, los juicios también pretenden con derecho una validez para todo el mundo; pero lo bueno sólo se representa *por medio de un concepto* en tanto que objeto de una satisfacción universal, lo cual no es el caso ni de lo agradable ni de lo bello.

§ 8. La universalidad de la satisfacción sólo se representa en un juicio del gusto en tanto que subjetiva

Es cosa notable esta peculiar determinación de la universalidad de un juicio estético que cabe encontrar en un juicio del gusto, ciertamente no para el lógico, mas sí para el filósofo transcendental que dedica sus no pocos esfuerzos a descubrir su origen; y a este respecto también pone de manifiesto una propiedad de nuestra capacidad cognoscitiva que habría quedado desconocida sin este análisis.

En primer lugar, uno debe convencerse totalmente de que por
<AA V 214> medio del \ juicio del gusto (sobre lo bello) se exige *a todo el mundo* la satisfacción en un objeto, sin por ello fundamentarlo en un concepto (pues entonces sería lo bueno); y también debe convencerse
[B 22] de que esta pretensión | a una validez universal pertenece tan esencialmente a un juicio por medio del cual declaramos algo como *bello*, que sin pensar tal pretensión en él a nadie se le ocurriría utilizar esta expresión, pues, entonces, todo lo que gusta sin concepto tendría que contabilizarse entre lo agradable, con respecto a lo que cada cual opina como le place. De igual modo, nadie podría exigir del otro concordancia con su juicio del gusto, lo cual, sin embargo, siempre acontece en el juicio del gusto sobre la belleza. Puedo llamar al primero gusto de los sentidos, al segundo gusto de la reflexión: en la medida en que el primero enuncia juicios meramente privados, el segundo, empero, presuntos juicios generalmente admitidos (públicos); en ambos casos, sin embargo, juicios estéticos (no prácticos) sobre un objeto meramente con respecto a la relación de su representación con el sentimiento de placer y displacer. Ahora bien, dado que a propósito del gusto de los sentidos no sólo

la experiencia muestra que su juicio (del placer o displacer en algo) no vale universalmente, sino que todo el mundo también se conforma por sí mismo a no exigir esta concordancia con otros (a pesar de que realmente también se encuentra muy a menudo una unanimidad muy extendida a propósito de estos conceptos), por ello, es en efecto sorprendente que el gusto de la reflexión —con su pretensión a una validez universal de su juicio (sobre lo bello) para todo el mundo— que en efecto, tal y como la experiencia enseña, también es rechazado muy a menudo, pueda sin embargo encontrar posible | (lo cual también hace realmente) representarse juicios que [B 23]
podrían exigir universalmente esta concordancia, y la exija, de hecho, de todo el mundo para cada uno de sus juicios del gusto, sin que los que juzgan disputen sobre la posibilidad de semejante pretensión, sino que sólo no pueden ponerse de acuerdo en algunos casos particulares acerca de la correcta utilización de esta capacidad.

Aquí hay que hace notar lo primero de todo que una universalidad que no descansa en conceptos de objetos (si bien sólo empíricos), en modo alguno es lógica, sino estética, esto es, no contiene ninguna cantidad objetiva del juicio, sino sólo una cantidad subje-
164 tiva, para nombrar la cual también utilizo la expresión *validez común*, que no designa la validez de la relación de una representación con la capacidad cognoscitiva, sino la relación con el sentimiento de placer y displacer para cada sujeto. (Pero uno puede servirse de la misma expresión para la cantidad lógica del juicio, \ con tal de que se <Ak. V 215>
añada tan sólo validez universal *objetiva*, a diferencia de la meramente subjetiva, que siempre es estética).

Ahora bien, un juicio *de validez universal objetiva* también es siempre subjetivo, esto es, cuando el juicio vale para todo aquello contenido bajo un concepto dado, también vale entonces para todo aquel que se represente un objeto por medio de este concepto. Ahora bien, a partir de una *validez universal subjetiva*, esto es, a partir de la validez estética que | no descansa en ningún concepto, no cabe in- [B 24]
ferir la validez universal lógica, porque aquel tipo de juicio, el estético, en modo alguno se refiere al objeto. Pero precisamente por ello, la universalidad estética que se añade a un juicio debe ser de un tipo particular, porque el predicado de la belleza no se enlaza con el

concepto del *objeto*, considerado en toda su esfera lógica [13], y, sin embargo, precisamente él mismo se extiende sobre toda la esfera *de los que juzgan*.

Con respecto a la cantidad lógica, todos los juicios del gusto son juicios *particulares*. Pues dado que debo atener el objeto inmediatamente a mi sentimiento de placer y displacer (y, sin embargo, no por medio de conceptos), no pueden tener entonces la cantidad de un juicio objetivo válido generalmente, si bien cuando la representación individual del objeto del juicio del gusto se transforma por comparación —según las condiciones que lo determinan— en un concepto, puede surgir entonces a partir de aquí un juicio lógicamente universal. Por ejemplo, las rosas que veo las declaro bellas por medio de un juicio del gusto; el juicio, por el contrario, que surge de la comparación entre muchas rosas individuales («las rosas en general son bellas») no puedo declararlo meramente como juicio estético, sino como un juicio lógico que se fundamenta sobre uno estético. Ahora bien, el juicio: «el olor de la rosa es agradable», también es un juicio estético e individual, ciertamente, pero no es un juicio del gusto, sino de los sentidos. En efecto, se diferencia del
[B 25] primero | en que el juicio estético lleva consigo una *cantidad estética* de universalidad, esto es, de validez para todo el mundo, que en modo alguno cabe encontrar en los juicios sobre lo agradable. Sólo los juicios sobre lo bueno, a pesar de que también determinan la satisfacción en un objeto, poseen una universalidad lógica y no meramente estética, pues valen para el objeto en tanto que conocimiento de él y, en consecuencia, valen para todo el mundo.

Si se enjuicia el objeto tan sólo según conceptos, se pierde entonces toda representación de la belleza. Así pues, tampoco puede haber reglas según las cuales alguien se viera obligado a reconocer
<Ak V 216> algo como bello. Sobre sí \ un vestido, una casa o una flor son bellos nadie deja engatusar su juicio por medio de fundamento o principio alguno, sino que desea someter el objeto a la consideración de sus propios ojos como si su satisfacción dependiera de la sensación. Sin embargo, cuando luego se denomina bello al objeto, se cree te-

[13] *lógica*: añadido en B y C. [*N.T.*]

ner por sí un voto universal y se pretende la adhesión de todo el mundo, mientras que toda sensación privada, por el contrario, sería exclusivamente decidida por él sólo y por su satisfacción.

Así pues, aquí hay que percatarse de que en el juicio del gusto no se postula nada más que un *voto universal* semejante con respecto a la satisfacción sin mediación del concepto; en esta medida, se postula la *posibilidad* | de un juicio estético que al mismo tiempo pudiera considerarse como válido para todo el mundo. El mismo juicio del gusto no *postula* la concordancia de todo el mundo (pues esto sólo puede hacerlo un juicio lógicamente universal, puesto que puede aducir fundamentos); sólo pretende de todo el mundo esta concordancia en tanto que un caso de la regla con respecto a la cual no aguarda la confirmación mediante conceptos, sino la adhesión de otros. Así pues, el *voto universal* es tan sólo una idea (en qué descansa es asunto que aquí todavía no se investiga). Puede ser incierto que aquel que cree ceñirse a un juicio del gusto, juzga de hecho conforme a esta idea; pero que él, en efecto, refiere el juicio a ella, en la medida en que debe ser un juicio del gusto, lo hace saber por medio de la expresión de la belleza. Pero por sí mismo, mediante la mera conciencia de la separación de aquello que forma parte de lo agradable y de lo bueno, puede tener certeza de la satisfacción que aún le resta. Y esto es para todo lo que se promete la adhesión de todo el mundo: una pretensión para la que bajo estas condiciones también podría estar justificado, con tal de que no pecara tan a menudo contra ellas y, por tanto, no enunciase un juicio del gusto erróneo. [B 26]

| § 9. *Indagación de la pregunta: si en el juicio del gusto el sentimiento del placer precede al enjuiciamiento del objeto o si éste precede a aquél* [B 27]

La solución de este problema es la clave de la crítica del gusto y en esta medida merece la máxima atención.

Si el placer precediera al objeto dado y si \ en el juicio del gusto su comunicabilidad universal sólo tuviera que concederse a la representación del objeto, en tal caso, un proceder semejante estaría <Ak. V 217>

en contradicción consigo mismo. Pues un placer semejante no sería otro que el del mero agrado de las sensaciones de los sentidos, y en esta medida, según su naturaleza, sólo podría tener validez privada, puesto que dependería inmediatamente de la representación por medio de la cual *se da* el objeto.

Así pues, la capacidad universal de comunicación del estado anímico en la representación dada está en el fundamento del juicio del gusto en tanto que condición subjetiva suya y tiene que tener como consecuencia el placer en el objeto. Pero sólo el conocimiento y la representación en tanto que forma parte de él pueden comunicarse universalmente. Pues sólo en esta medida la representación es obje-
[B 28] tiva y sólo así | tiene un punto de referencia universal con el que se ve obligada a coincidir la capacidad de representación de todos. Ahora bien, si el fundamento de determinación del juicio sobre esta comunicabilidad universal de la representación tiene que ser meramente subjetivo, o sea, si tiene que pensarse sin ningún concepto del objeto, entonces no puede ser otro que el estado del ánimo que se encuentra en las relaciones de las capacidades de la representación entre sí, en la medida en que éstas refieren una representación dada al *conocimiento en general*. 167

Las capacidades cognoscitivas que se ponen en juego por medio de esta representación están aquí en un libre juego, puesto que ningún concepto determinado las limita a una regla cognoscitiva particular. Así pues, el estado de ánimo en esta representación del sentimiento del juego libre de las capacidades de representación debe convertirse en una representación para un conocimiento en general. Ahora bien, la *imaginación* para la combinación de lo múltiple de la intuición, así como el *entendimiento* para la unidad del concepto que unifica las representaciones, forman parte de la representación por medio de la cual se da un objeto para que a partir de aquí surja, en general, conocimiento. Este estado de un *juego libre* de las capacidades cognoscitivas en una representación por medio de la cual se da un objeto debe poder comunicarse universalmente, pues el único tipo de representación que vale para todo el mundo es el conocimiento en tanto que determinación del objeto con la que deben
[B 29] coincidir las representaciones dadas (sea en el sujeto que sea). |

Puesto que la comunicabilidad universal subjetiva del modo de representación en un juicio del gusto debe tener lugar sin presuponer un concepto determinado, tal comunicabilidad sólo puede buscarse en el estado del ánimo en el \ juego libre de la imagina- <Ak. V 218>
ción y del entendimiento (en la medida en que una y otro coinciden entre sí, como se exige para que haya *conocimientos en general*) en tanto que somos conscientes de que esta relación subjetiva pertinente para el conocimiento en general debe valer para todo el mundo y, en consecuencia, debe ser comunicable universalmente, como sucede a propósito de todo conocimiento determinado, que, en efecto, siempre descansa en aquella relación en tanto que condición subjetiva.

Este enjuiciamiento meramente subjetivo (estético) del objeto o de la representación por medio de la cual éste se da, precede al placer en el mismo objeto y es el fundamento de este placer que surge de la armonía de las capacidades cognoscitivas. Ahora bien, esta validez subjetiva universal de la satisfacción que enlazamos con la representación del objeto al que llamamos bello se fundamenta exclusivamente en aquella universalidad de las condiciones subjetivas del
... 168 enjuiciamiento de los objetos.

Que poder comunicar su estado de ánimo, incluso tan sólo con respecto a las capacidades cognoscitivas, lleva consigo un placer puede evidenciarse fácilmente a partir de la inclinación natural | de [B 30]
los seres humanos a la sociabilidad (empírica y psicológicamente). Pero esto no es suficiente para nuestro propósito. El placer que sentimos lo exigimos necesariamente de todos los demás en el juicio del gusto, como si cuando llamamos a algo bello la belleza tuviera que considerarse como una índole del objeto que está determinada en él según conceptos, pues la belleza, sin relación con el sentimiento del sujeto, no es nada por sí. Pero debemos reservar la elucidación de esta cuestión hasta que hayamos respondido a esta otra: si y cómo son posibles juicios estéticos *a priori*.

Nos seguiremos ocupando todavía de la pregunta menor: de qué manera, en el juicio del gusto, somos conscientes de la compatibilidad subjetiva recíproca de las capacidades cognoscitivas entre sí, si estéticamente por medio del mero sentido interno y la sensación, o

intelectualmente por medio de la conciencia de nuestra actividad intencional con la que ponemos en juego estas capacidades.

Si la representación dada que origina el juicio del gusto fuera un concepto que unifica entendimiento e imaginación en un enjuiciamiento del objeto para un conocimiento del objeto, entonces la conciencia de esta relación sería intelectual (como sucede en el esquematismo objetivo del juicio del que trata la crítica). Pero entonces el [B 31] juicio no se diría con respecto al placer y el displacer | \ y en esta <Ak. V 219> medida no sería un juicio del gusto. Ahora bien, el juicio del gusto determina el objeto con respecto a la satisfacción y al predicado de belleza, independientemente de conceptos. Así pues, aquella unidad subjetiva de la relación sólo puede hacerse cognoscible por medio de la sensación. La sensación cuya comunicabilidad universal postula el juicio del gusto es la vivificación de ambas capacidades (de la imaginación y del entendimiento) en la dirección de una actividad más indeterminada [14], pero, sin embargo, más unánime, gracias a la ocasión de la representación dada (a saber: aquella actividad que pertenece en general a un conocimiento). Ciertamente, una relación objetiva sólo puede pensarse, pero en la medida en que es subjetiva según sus condiciones puede, en efecto, sentirse en los efectos sobre el ánimo. Y no es posible tener conciencia alguna de una relación que no pone como fundamento ningún concepto (como la relación de las capacidades de representación con una capacidad cognoscitiva en general) a no ser mediante la sensación del efecto que consiste en el facilitado juego de ambas capacidades por medio de las capacidades del ánimo (de la imaginación y del entendimiento) vivificadas por la coincidencia recíproca. Una representación que en tanto que individual y sin comparación con otras coincide, sin embargo, con las condiciones de la universalidad que constituye el quehacer del entendimiento en general, lleva a las capacidades cognoscitivas a la índole proporcionada que exigimos de todo conocimiento y que, en esta me- [B 32] dida, también | consideramos válida para todo aquel que está determinado a juzgar conjuntamente mediante el entendimiento y los sentidos (para todo ser humano).

[14] C: *más determinada* [N.T.]

Definición de lo bello que se sigue del segundo momento

Bello es aquello que sin concepto gusta universalmente.

Tercer momento del juicio del gusto, según la relación de los fines que se toman en consideración en él

§ 10. *De la finalidad en general*

Si se desea definir qué sea un fin según sus determinaciones trascendentales (sin presuponer nada empírico, \ como lo es el senti- <Ak. V 220>
miento de placer), puede entonces decirse que el fin es objeto de un concepto en la medida en que éste se considera como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad). La finalidad (*forma finalis*) es la causalidad de un concepto con respecto a su *objeto*. Así pues, se piensa un fin allí donde, por ejemplo, no se piensa meramente el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o existencia) como efecto sólo posible mediante un concepto de
... 170 este último. | La representación del efecto es aquí el fundamento [B 33]
de determinación de su causa, y la precede. La conciencia de la causalidad de una representación en relación con el estado del sujeto, para *conservarlo* en tal estado, puede aquí designar, en general, aquello que se denomina placer; displacer, por el contrario, es aquella representación que contiene el fundamento para determinar el estado de las representaciones con su propia contrapartida (alejarlas o abolirlas) [15].

La voluntad sería la capacidad de desear en la medida en que es determinable tan sólo mediante conceptos, esto es, por la representación del actuar conforme a un fin. Pero aunque su posibilidad no presuponga necesariamente la representación de un fin, un objeto o un estado del ánimo o también una acción, se denominan teleológicos tan sólo porque nosotros sólo podemos explicar y concebir su posibilidad en la medida que aceptamos como fundamento suyo

[15] (*alejarlas o abolirlas*): añadido en B y C. [*N.T.*]

una causalidad según fines, esto es, una voluntad que la hubiera ordenado de este modo según la representación de una cierta regla. Así pues, la finalidad puede ser sin fin en tanto que no ponemos las causas [16] de esta forma en una voluntad, mas, sin embargo, sólo podemos concebir la explicación de su posibilidad si la derivamos de una voluntad. Ahora bien, no siempre es necesario que aquello que observamos lo examinemos mediante la razón (según su posibilidad). Así pues, al menos podemos observar una finalidad según
[B 34] la forma, también | sin que le pongamos como fundamento un fin (como la materia del *nexus finalis*), y cuando menos la observamos en objetos, bien que no de otra manera que mediante la reflexión.

<AA V 221> \ *§ 11. El juicio del gusto sólo tiene como fundamento la* forma *de la finalidad de un objeto (o del tipo de representación del mismo)*

Cuando se lo considera como fundamento de la satisfacción, todo fin siempre lleva consigo un interés, en tanto que fundamento de determinación del juicio sobre el objeto del placer. Así pues, en la raíz del juicio del gusto no puede haber ningún fin subjetivo, mas tampoco ninguna representación de un fin objetivo, esto es, de la posibilidad del mismo objeto según principios del enlace de fines. En esta medida, ningún concepto de lo bueno puede determinar el juicio del gusto, pues es un juicio estético y no cognoscitivo, un juicio, pues, que no se refiere a ningún *concepto* de la índole y posibilidad interna o externa del objeto, mediante esta o aquella causa, sino meramente a la relación de las capacidades de representación entre sí, en la medida en que éstas están determinadas mediante una representación.

[B 35] | Ahora bien, esta relación en la determinación de un objeto en tanto que bello está enlazada con el sentimiento de un placer, el cual, al mismo tiempo, por medio del juicio del gusto, se define como válido para todo el mundo. En consecuencia, ni el estado agradable que acompaña a la representación, ni la representación de

[16] A: *la causa* [N.T.]

la [17] perfección del objeto, ni el concepto de lo bueno, pueden contener el fundamento de determinación. Así pues, sólo la finalidad sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) en la representación de un objeto, en consecuencia, la mera forma de la finalidad en la representación mediante la cual nos es *dado* un objeto en la medida en que somos conscientes de él, puede constituir la satisfacción que al margen de todo concepto enjuiciamos como comunicable universalmente; en consecuencia, sólo tal finalidad sin fin puede constituir el fundamento de determinación del juicio del gusto.

§ 12. El juicio del gusto descansa en fundamentos a priori

Es absolutamente imposible constituir *a priori* el enlace del sentimiento de un placer o displacer —en tanto que efecto— con una representación cualquiera (sensación o concepto) en tanto que su causa, pues se trataría de una relación causal [18], la cual (entre objetos de la experiencia) sólo puede conocerse *a posteriori* y por medio
| \ de la misma experiencia. Ciertamente, en la *Crítica de la razón prác-* [B 16]
 tica hemos derivado realmente *a priori* a partir de conceptos morales <Ak. V 22
universales el sentimiento de respeto (en tanto que modificación particular y peculiar de ese sentimiento que en modo alguno coincide ni con el placer ni con el displacer que obtenemos de los objetos empíricos). Pero allí podíamos sobrepasar las fronteras de la experiencia y apelar a una causalidad que descansa sobre una índole suprasensible del sujeto, a saber, la de la libertad. Sin embargo, ni tan siquiera allí derivábamos auténticamente este sentimiento a partir de la idea de lo moral en tanto que causa, sino que de ello se derivaba tan sólo la determinación de la voluntad. Pero el estado del ánimo de una voluntad determinada por algo ya es en sí un sentimiento de placer y es idéntico con él, así pues, no se sigue como efecto de él; esto último sólo tendría que admitirse si el concepto de lo moral como un bien precediera a la determinación de la vo-

[17] *representación de la*: añadido en B y C. [*N.T.*]
[18] A: *relación causal particular* [*N.T.*]

luntad mediante la ley, pues entonces el placer que se enlazara con el concepto en vano sería derivado de éste como de un mero conocimiento.

Ahora bien, con el placer en los juicios estéticos sucede algo similar: sólo que aquí el placer es meramente contemplativo y no procura interés alguno por el objeto; en el juicio moral, por el contrario, es práctico. La conciencia de la finalidad meramente formal en
[B 37] el juego de las capacidades cognoscitivas | del sujeto, en una representación por medio de la cual se da un objeto, es el mismo placer, porque contiene un fundamento de determinación de la actividad del sujeto con respecto a la vivificación de sus capacidades cognoscitivas y, en esta medida, contiene una causalidad interna (que es teleológica) con respecto al conocimiento en general, pero sin limitarse a ningún conocimiento determinado, en esta medida, a la mera forma de la finalidad subjetiva de una representación en un juicio estético. Este placer tampoco es en modo alguno práctico, como lo es el que surge a partir del fundamento patológico de la comodidad o como el que surge a partir del fundamento intelectual del bien representado. Pero tiene, en efecto, causalidad en sí, a saber, *mantener* sin ulterior propósito el estado de la misma representación y la actividad de las capacidades cognoscitivas. Nos *demoramos* en la contemplación de lo bello porque esta contemplación se fortalece y se reproduce a sí misma, lo cual es análogo (pero no idéntico) con la duración del estado de ánimo, puesto que en la representación del objeto un estímulo despierta reiteradamente la atención, siendo el ánimo pasivo.

<AK V 223> \ *§ 13. El juicio del gusto puro es independiente del estímulo y la emoción*

Todo interés pervierte el juicio de gusto y le arrebata su imparciali-
[B 38] dad, especialmente cuando, | como hace el interés de la razón, no pone la finalidad delante del sentimiento de placer, sino que se fundamenta en éste, lo cual siempre acontece en los juicios estéticos sobre algo en tanto que este algo produce deleite o dolor. En esta medida, los juicios que son afectados de este modo o bien no pue-

den pretender ninguna satisfacción válida universalmente o bien dicha pretensión ha de ser tan escasa como sensaciones del tipo indicado se encuentren bajo los fundamentos de determinación del gusto. El gusto sigue siendo bárbaro allí donde para alcanzar la satisfacción necesita del concurso de *estímulos y emociones*, pero más aún allí donde convierte a éstos en patrón de medida de su aprobación.

Sin embargo, muy frecuentemente los estímulos no sólo cuentan a la hora de determinar la belleza (que, sin embargo, tendría en realidad que concernir meramente a la forma) como contribución a la satisfacción estética universal, sino que incluso son considerados en sí mismos como bellezas, o sea, como ofreciendo la materia de la satisfacción para la forma: un malentendido este que, al igual que algún otro que tiene, en efecto, algo verdadero como fundamento, cabe disipar mediante una cuidadosa determinación de estos conceptos.

Un *juicio del gusto puro* es un juicio del gusto sobre el que no tienen influencia alguna ni el estímulo ni la emoción (aunque quepa enlazar uno y otra con la satisfacción en lo bello) y que, por tanto,
... sólo tiene como fundamento de determinación la finalidad de la
174 forma.

| *§ 14. Elucidación mediante ejemplos* [B 39]

Exactamente igual que los juicios teóricos (lógicos), los estéticos pueden dividirse en empíricos y puros. Los primeros son aquellos que enuncian la comodidad o incomodidad de un objeto; los segundos, los que enuncian la belleza de un objeto o del tipo de su representación; aquéllos son juicios de los sentidos (juicios estéticos materiales), sólo éstos son auténticos juicios del gusto (en tanto que formales) [19].

\ Así pues, un juicio del gusto sólo es puro en la medida en que <Ak. V 224>
en su fundamento de determinación no se entremezcla ninguna sa-

[19] *(en tanto que formales)*: añadido en B y C. [*N.T.*]

tisfacción meramente empírica, lo cual sucede siempre que el estímulo o la emoción intervienen en el juicio mediante el cual algo debe declararse bello.

Ahora bien, a este respecto siempre surgen algunas objeciones que en último extremo no sólo pretenden vanamente convertir al estímulo en ingrediente necesario de la belleza, sino incluso considerarlo por sí solo como suficiente para poder llamarlo bello. La mayoría declara bello en sí un mero color, por ejemplo el verde de una pradera, un mero tono (a diferencia del sonido y del ruido), como, por ejemplo, el de un violín, y ello, ciertamente, a pesar de que uno y otro parecen tener como fundamento meramente la materia de las representaciones, a saber, exclusivamente la sensación, y que por ello
[B 40] sólo merecerían llamarse | agradables. Sin embargo, cabe percatarse al mismo tiempo de que tanto las sensaciones de color como las de tono sólo están justificadas para valer como bellas en tanto que ambas son *puras*, lo cual es una determinación que ya atañe a la forma, y es también lo único que cabe comunicar universalmente, con certeza, de estas representaciones, pues no cabe admitir como unánime en todos los sujetos la cualidad de la misma sensación, ni el agrado en un color preferentemente a otros, y difícilmente el tono de un instrumento musical frente a otro será enjuiciado de la misma manera por todo el mundo.

Acéptese, con Euler, que los colores son pulsos (*pulsus*) del éter que se siguen simultáneamente el uno del otro, así como que los tonos son aire que vibra en el sonido y —lo que es lo más importante— acéptese también que el ánimo no percibe meramente, mediante el sentido, el efecto de ello sobre la vivificación del órgano, sino que también percibe mediante la reflexión (de lo cual dudo mucho) el juego regular de las impresiones (en esta medida, la forma en el enlace de las distintas representaciones): color y tono no serían entonces meras sensaciones, sino que serían ya determinaciones formales de la unidad de una multiplicidad de las mismas sensaciones y, por tanto, también podrían considerarse por sí como bellezas [20].

[20] El matemático y físico suizo Leonhard Euler (1707-1783) sostenía que los cuerpos coloreados eran similares a las cuerdas de un clavecín y que, por tanto,

Pero lo puro en un tipo de sensación simple significa que su uniformidad no sea ni perturbada ni interrumpida por ninguna | [B 41] sensación de un tipo ajeno, así como que pertenezca meramente a la forma, porque a este respecto puede abstraerse de la cualidad de aquel tipo de sensación (al margen de cuál sea el color o el tono que represente). En esta medida, todos los colores simples, en tanto que son puros, serán considerados bellos; los mezclados, sin embargo, no tienen este \ privilegio: precisamente por ello, porque, puesto <Ak. V 225 que no son simples, no se tiene medida alguna de enjuiciamiento de si debe denominárselos puros o impuros.

Pero en lo que concierne a la belleza atribuida al objeto por su forma, en tanto que, según se piensa, podría incluso aumentarse mediante el estímulo, se trata de un error muy común y muy dañino para el gusto auténtico, no corrompido y fundamental. Es cierto que junto a la belleza pueden colocarse aún estímulos para interesar todavía más al ánimo mediante la representación del objeto, al margen de la seca satisfacción, y servir así para la alabanza del gusto y de su cultura, especialmente cuando todavía es tosco y rudo. Pero estos estímulos perjudican realmente al juicio del gusto cuando atraen hacia sí la atención en tanto que fundamento de enjuiciamiento de la belleza. Pues es tan falso que contribuyan a ello que, antes bien, como foráneos, tienen que admitirse, con indulgencia, sólo en tanto que no perturben aquella forma bella, cuando el gusto todavía es débil y no está ejercitado.

también lo eran colores y tonos: al igual que la púa pinza las cuerdas produciendo uno u otro sonido, la luz incide sobre los cuerpos dando así lugar a los colores. En ambos casos, por efecto del pinzamiento o la incidencia, se producen una serie de oscilaciones que trasmitidas por el éter impresionan el órgano oportuno, surgiendo así la correspondiente sensación cromática o acústica. En el contexto de la teoría de los colores se trata de un paso intermedio entre la explicación objetivista ofrecida por Newton (los colores están en las cosas) y la interpretación fisiológica que posteriormente planteará Goethe y radicalizará Schopenhauer (los colores están en el sujeto, más exactamente: *son* afecciones de la retina). Kant se refiere a la obra de Leonhard Euler, *Briefe an eine deutsche Prinzessinn über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie*, Erster Theil: Leipzig, 1769; Zweiter Theil: Leipzig, 1769; Dritter Theil: Riga und Leipzig, 1773 (reimpresión: Braunschweig, 1986); el texto al que Kant alude se encuentra en la p. 232 de la segunda parte. [*N.T.*]

[B 42] | En la pintura, en la escultura, más aún, en todas las artes plásticas, en la arquitectura, en la jardinería, en la medida en que son bellas artes, el *dibujo* es lo esencial [21], pues en él el fundamento de toda la realización del gusto no lo constituye aquello que deleita la sensación, sino meramente lo que gusta por medio de su forma. Lo colores que iluminan el boceto forman parte del estímulo. Ciertamente, pueden vivificar el objeto en sí para la sensación, pero no pueden hacerlo bello y digno de contemplación; antes bien, la mayoría de las veces están muy limitados por aquello que exige la forma bella e incluso allí donde se tolera al estímulo, sólo la forma bella lo ennoblece.

Toda forma de los objetos de los sentidos (de los externos tanto como mediatamente también del interno) es o bien *figura* o bien *juego*; en el último caso, o bien juego de las figuras (en el espacio, la mímica y la danza), o bien mero [22] juego de las sensaciones (en el tiempo). Puede añadirse el *estímulo* de los colores o el tono más agradable de los instrumentos, pero el *dibujo* en los primeros y la composición en el último constituyen el auténtico objeto del juicio del gusto puro. Y si parece que la pureza de los colores, así como de los tonos, o también su multiplicidad y su contraste, contribuye a la belleza, ello no significa que porque sean agradables por sí ofrezcan a la forma, por así decirlo, un
[B 43] plus de satisfacción, | pues sólo actúan en esta dirección porque hacen visible a la forma de manera más exacta, más determinada
<Ak. V 226> y más completa \ y porque, además, mediante su estímulo vitalizan la representación, en tanto despiertan y mantienen la atención sobre el objeto [23].

[21] Estamos dentro de ese estricto academicismo que afirmaba la absoluta primacía de la línea pues ésta, máximamente inmaterial, estaba más próxima a la idea. En la época de Kant este principio ya estaba en crisis y había sido cuestionado, entre otros, por Diderot, que seguía Roger de Piles, que ya había criticado la primacía de la línea, dando a ésta y al color la misma importancia. (cfr. Kemp, W., «Disegno. Beiträge zur Geschichte des Begriffe zwischen 1547 und 1607», en *Marburger Jahrbuch für Kunstgeschichte*, 19, 1974). [N.T.]

[22] *mero*: añadido en B y C. [N.T.]

[23] A: *mediante su estímulo despiertan y mantienen la atención sobre el objeto mismo.* [N.T.]

Incluso lo que se denomina *adorno* (*parerga*) [24], esto es, aquello que no es parte constitutiva interna de la representación total del objeto, sino que es sólo algo añadido externamente y que aumenta así la satisfacción del gusto, cumple esta tarea tan sólo mediante su forma: como sucede en las orlas de las pinturas [25] o en los ropajes en las estatuas o en las columnatas en torno a los edificios suntuosos. Pero si el adorno no consiste él mismo en la bella forma y se coloca meramente para provocar mediante su estímulo el aplauso sobre el cuadro, como sucede con los marcos dorados, se llama entonces *ornamento* y perjudica a la auténtica belleza.

La *emoción*, una sensación donde el agrado sólo se produce por medio de una detención momentánea y por el derramamiento más enérgico de la fuerza vital que se sigue de ésta, en modo alguno forma parte de la belleza. La sublimidad (con la que se enlaza el sentimiento de la emoción) [26] exige, empero, otra medida de enjuiciamiento que la que se pone como fundamento del gusto. De esta forma, un juicio del gusto puro no tiene como fundamento de determinación ni al estímulo ni al afecto, en una palabra: no tiene como fundamento de determinación a ninguna sensación, en tanto que materia del juicio estético.

| § 15. *El juicio del gusto es totalmente independiente del concepto de perfección* [B 44]

La finalidad *objetiva* sólo puede conocerse por medio de la relación de lo múltiple con un fin determinado, así pues, sólo mediante un concepto. Ya sólo a partir de aquí queda claro que lo bello, cuyo enjuiciamiento tiene como fundamento una finalidad meramente formal, esto es, una finalidad sin fin, es totalmente independiente de la representación de lo bueno, pues este último presupone una finalidad objetiva, es decir, una relación del objeto con un fin determinado.

[24] *(parerga)*: añadido en B y C. [*N.T.*]
[25] *en las orlas de las pinturas*: añadido en B y C. [*N.T.*]
[26] *(con la que se enlaza el sentimiento de la emoción)*: añadido en B y C. [*N.T.*]

La finalidad objetiva es o bien la externa, esto es, la *utilidad*, o bien la interna, esto es, la *perfección* del objeto. Que la satisfacción en un objeto por la cual lo llamamos bello no puede descansar sobre la representación de su utilidad, cabe verlo suficientemente a partir de
<Ak. V 227> los dos apartados precedentes: porque no sería entonces \ una satisfacción inmediata en el objeto, lo cual constituye la condición esencial del juicio sobre la belleza. Sin embargo, una *finalidad interna objetiva*, esto es, la perfección, se aproxima más al predicado de belleza, y en esta medida ha sido identificada con la belleza, también por renombrados filósofos, si bien con el añadido: *cuando se*
[B 45] *piensa de manera poco clara.* | Así pues, en una crítica del gusto es de la máxima importancia decidir si cabe reducir realmente la belleza al concepto de perfección.

Para enjuiciar la finalidad objetiva siempre necesitamos el concepto de un fin y si esta finalidad no debe ser externa (utilidad), sino interna, necesitamos el concepto de un fin interno que contenga el fundamento de la posibilidad interna del objeto. Así como, en general, fin es aquello cuyo *concepto* puede verse como el fundamento de la posibilidad del objeto mismo, así también, para representarse una finalidad objetiva en una cosa, deberá precederla el concepto *de qué tipo de cosa sea*; y la coincidencia de lo múltiple en ella con este concepto (que da la regla del enlace de la misma con él) es la *perfección cualitativa* de una cosa. De esta perfección se diferencia totalmente la cuantitativa en tanto que perfección de cada cosa en su especie, perfección esta que es un mero concepto de magnitud (de la totalidad) en el que *lo que una cosa deba ser* ya está pensado de antemano como determinado y sólo se pregunta si está en ella *todo* lo exigible a este respecto. Lo formal en la representación de una cosa, esto es, la coincidencia de lo múltiple con una unidad (sin de-
[B 46] terminar | cuál deba ser) no da a conocer, por sí, absolutamente ninguna finalidad objetiva; porque aquí se abstrae de esta unidad *en tanto que fin* (lo que la cosa deba ser) y en el ánimo del que contempla no resta nada como finalidad subjetiva de las representaciones, la cual, ciertamente, indica una cierta finalidad del estado representativo en el sujeto y en éste una placidez suya para aprehender con la imaginación una forma dada, pero ninguna perfección de objeto

alguno, perfección que aquí no puede pensarse mediante ningún concepto de un fin. Como, por ejemplo, cuando en el bosque encuentro una pradera en torno a la cual los árboles están dispuestos en círculo y a este respecto no me represento un fin (a saber, que tendría que servir, pongamos por caso, para danzas campesinas) y ni siquiera mediante la mera forma se da el más mínimo concepto \ <Ak. V 228> de perfección. Pero es una verdadera contradicción representarse una finalidad *objetiva* formal sin fin, esto es, la mera forma de una *perfección* (sin ninguna materia y sin ningún concepto con el que concordar, aunque fuera meramente la idea de una legalidad en general) [27].

Ahora bien, el juicio del gusto es un juicio estético, esto es, un juicio que descansa en fundamentos subjetivos y cuyo fundamento de determinación no puede ser ningún concepto; en esta medida, tampoco el de un fin determinado. Así pues, mediante la belleza en tanto que una finalidad subjetiva formal, no se piensa en modo alguno una perfección | del objeto en tanto que presunta finalidad [B 47] formal, mas sin embargo, en efecto, objetiva. Y la diferencia entre los conceptos de lo bello y lo bueno, como si ambos sólo se diferenciaran según la forma lógica (el primero meramente un concepto más difuso de perfección, el segundo un concepto más claro, pero ambos conceptos idénticos según el contenido y el origen), esta diferencia es nula: pues entonces no habría ninguna diferencia *específica* entre ellos, sino que un juicio del gusto sería un juicio cognoscitivo tanto como lo es el juicio por medio del cual algo se declara como bueno. Sucedería, por ejemplo, como cuando el hombre común dice que el engaño es injusto, haciendo descansar su juicio en principios de la razón difusos, mientras que el del filósofo descansa en principios claros, pero en el fondo ambos se fundamentan en idénticos principios de la razón. Pero ya he argumentado que el juicio estético es único en su clase y que en modo alguno proporciona conocimiento del objeto (ni siquiera difuso), lo cual sólo tiene lugar mediante un juicio lógico. El juicio estético, por el con-

[27] (*... aunque fuera meramente la idea de una legalidad en general*): añadido en B y C. [*N.T.*]

trario, refiere la representación mediante la cual se da un objeto exclusivamente al sujeto y no permite descubrir ninguna índole del objeto, sino sólo la forma final en la determinación [28] de las capacidades de representación que se ocupan con éste. El juicio también se denomina estético precisamente porque su fundamento de determinación no es ningún concepto, sino el sentimiento (del sentido interno) de aquella unanimidad en el juego de las capacidades
[B 48] del ánimo, en la medida en que tal unanimidad sólo puede | sentirse. Si se desease denominar estético al concepto difuso y al juicio objetivo que tiene como fundamento, se tendría un entendimiento que enjuicia sensiblemente o un sentido que representa sus objetos mediante conceptos, lo que en ambos casos es una contradicción [29]. La capacidad de conceptos, sean difusos o claros, es el entendimiento. Y a pesar de que al juicio del gusto, en tanto que juicio estético, también pertenece (como a todos los juicios) el en-
<Ak. V 229> tendimiento, no pertenece, sin embargo, a él \ como capacidad de conocimiento de un objeto, sino de determinación del juicio [30] y de su representación (sin concepto) según su relación con el sujeto y con su sentimiento interno y, ciertamente, en tanto que este juicio es posible según una regla universal.

§ 16. *El juicio del gusto por medio del cual se declara bello un objeto bajo la condición de un concepto determinado no es puro*

Hay dos tipos de belleza: la belleza libre (*pulchritudo vaga*) o la belleza meramente adherente (*pulchritudo adhaerens*). La primera no presupone ningún concepto de aquello que deba ser el objeto; la segunda presupone un concepto tal y la perfección del objeto según tal concepto. Las primeras [31] se denominan bellezas (existentes
[B 49] por sí) de esta | o aquella cosa; la otra, en tanto que belleza adhe-

[28] *en la determinación*: añadido de B y C. [N.T.]
[29] *lo que en ambos casos en es una contradicción*: añadido en B y C. [N.T.]
[30] C: *sino como capacidad de determinación del juicio.* [N.T.]
[31] C: *los tipos de las primeras.* [N.T.]

rente (belleza condicionada), se añade a objetos que están bajo el concepto de un fin particular.

Las flores son bellezas libres de la naturaleza. Lo que sea una flor en tanto que cosa difícilmente lo sabe alguien que no sea botánico; incluso él mismo, que reconoce en las flores el órgano de fertilización de las plantas, cuando las juzga mediante el gusto, no toma en consideración este fin natural. Así pues, no hay perfección de ningún tipo, ni finalidad interna alguna a la que se refiera la composición de lo múltiple, que se ponga como fundamento de este juicio. Muchos pájaros (el papagayo, el colibrí, el ave del paraíso), gran cantidad de crustáceos del mar, son bellezas por sí a las que no corresponde absolutamente ningún concepto determinado según conceptos con respecto a su fin, sino que gustan libremente y por sí. De este modo, los dibujos *à la grecque*, el follaje en las cenefas o sobre papeles pintados, no significan nada por sí: no representan nada, ningún objeto bajo un concepto determinado, y son bellezas libres. Puede encuadrarse en este mismo marco aquello que en música se denomina fantasías (sin tema), incluso toda la música sin texto.

...
182 En el enjuiciamiento de una belleza libre (según la mera forma) el juicio del gusto es puro. No se presupone ningún concepto de algún fin para el cual deba servir lo múltiple del objeto dado y que \ <Ak. V 230>
éste | deba representar, por medio de lo cual la libertad de la ima- [B 50]
ginación (que, por así decirlo, juega en la observación de la figura) sólo quedaría limitada.

Pero la belleza de un ser humano (y bajo este género la de un varón o una mujer o un niño), la belleza de un caballo, de un edificio (en tanto que iglesia, palacio, arsenal o pabellón) presupone el concepto de un fin que determina lo que la cosa deba ser y, en esta medida, un concepto de su perfección; se trata, pues, de una belleza meramente adherente. Así como el enlace de lo agradable (de la sensación) con la belleza, que realmente sólo atañe a la forma, obstaculiza la pureza del juicio del gusto, así también el enlace de lo bueno (para lo que, en efecto, lo múltiple es bueno para la cosa, según su fin) con la belleza perjudica la pureza de ésta.

Mucho podría añadirse inmediatamente a la visión que gusta de un edificio, con tal de que no se tratara de una iglesia. Una figura podría embellecerse con todo tipo de volutas y rasgos ligeros pero regulares, como hacen los neozelandeses con sus tatuajes, con tal de que no se tratara de un ser humano. Y éste podría tener rasgos muy finos y un contorno de la cara afable, con sólo que no fuera un varón o incluso tuviera que representar a un guerrero.

[B 51] | Ahora bien, la satisfacción en lo múltiple en una cosa con relación al fin interno que determina su posibilidad, es una satisfacción fundamentada en un concepto. Pero la satisfacción fundamentada en la belleza es tal que no presupone ningún concepto, sino que se enlaza inmediatamente con la representación por medio de la cual está dado el objeto (no mediante la que es pensado). Ahora bien, si el juicio del gusto, en consideración al objeto, se hace dependiente del fin del concepto en tanto que juicio de la razón y es limitado por ello, entonces ya no será un juicio del gusto libre y puro.

Ciertamente, gracias al enlace de la satisfacción estética con la intelectual el gusto gana en fijeza y, aunque ciertamente no es universal, se le pueden prescribir reglas con respecto a ciertos objetos determinados finalmente. Pero éstas tampoco son reglas del gusto, sino meramente del ajuste del gusto con la razón, esto es, de lo bello con lo bueno, por medio del cual lo bello se hace utilizable como instrumento del propósito con respecto a lo bueno, para poner debajo de aquel estado del ánimo que se alcanza a sí mismo y que es
<AA V 231> de \ validez universal subjetiva, aquel modo de pensar que sólo puede alcanzarse por medio de una fatigosa resolución, pero que es válido universal y objetivamente. Pero, realmente, ni la perfección
[B 52] gana mediante la belleza, | ni la belleza mediante la perfección; sucede más bien que cuando comparamos mediante un concepto la representación mediante la cual nos es dado un objeto con lo objetual (con respecto a aquello que debe ser), no se puede evitar juntarla al mismo tiempo con la sensación en el sujeto, de suerte que la *capacidad total* de la fuerza de representación gana cuando coinciden ambos estados del ánimo.

Con respecto a un objeto con un fin interno determinado, un juicio del gusto sólo sería puro si el que juzga o bien no tuviera

ningún concepto de este fin o bien hiciera abstracción de él en su juicio. Pero, entonces, aunque profiriera un juicio del gusto correcto, en la medida en que enjuiciara al objeto como belleza libre, sería, sin embargo, censurado por otro que sólo considerara la belleza en tal objeto como índole adherente (que apunta al fin del objeto); y sería acusado de gusto falso, a pesar de que ambos juzgan correctamente en su esfera: el uno según aquello que tiene ante los sentidos, el otro según aquello que tiene en el pensamiento. Gracias a esta distinción cabe zanjar cierta controversia que los jueces del gusto sostienen sobre la belleza, mostrándoles que el uno se atiene a la belleza libre, el otro a la adherente, que el primero profiere un juicio del gusto puro y el segundo uno aplicado.

| § 17. *Del ideal de la belleza* [B 51]

No puede darse ninguna regla objetiva del gusto que determine mediante conceptos lo que es bello, pues todo juicio que surge de esta
184 fuente es estético, esto es, su fundamento de determinación es el
sentimiento del sujeto y no un concepto de un objeto. Es un esfuerzo infructuoso buscar un principio del gusto que ofreciera el criterio universal de lo bello por medio de conceptos determinados, porque lo que se busca es imposible y contradictorio en sí mismo. La comunicabilidad universal de la sensación (de satisfacción o insatisfacción) y, ciertamente, una comunicabilidad que tiene lugar sin concepto; la unanimidad —tanta como sea posible— de todas las épocas y \ todos los pueblos con respecto a este sentimiento en <Ak. V 232>
la representación de ciertos objetos: tal es el criterio empírico, si bien débil y que apenas si alcanza para elaborar una suposición acerca de la procedencia de un gusto, acreditado así mediante ejemplos, de los fundamentos, profundamente ocultos y comunes a todos los seres humanos, de la unanimidad en el enjuiciamiento de las formas bajo las cuales les son dados objetos.

Por esto se considera a algunos productos del gusto como *ejemplares*, no porque el gusto pudiera adquirirse por imitación de

otros [32]. Pues el gusto debe ser una capacidad propia por sí misma. [B 54] Ciertamente, quien | imita un modelo muestra habilidad en la medida en que lo alcanza, pero gusto sólo lo muestra en tanto que puede juzgar este mismo modelo [*]. Pero de aquí se sigue que el modelo más elevado, la imagen prototípica del gusto, es una mera idea que cada cual debe producir en sí mismo y según la cual debe juzgar todo lo que sea objeto del gusto, lo que sea ejemplo de enjuiciamiento mediante el gusto e incluso el gusto de todo el mundo. *Idea* significa realmente un concepto de la razón, e *ideal* la representación de un ser individual como adecuado a una idea. En esta medida, a esta imagen prototípica del gusto que, ciertamente, descansa sobre la idea indeterminada de la razón de un *maximum*, pero que, sin embargo, no puede representarse mediante conceptos, sino sólo en una exhibición particular, sería mejor llamarla el ideal de lo bello, el cual, aun sin poseerlo, aspiramos sin embargo a producir en nosotros. Pero será meramente un ideal de la imaginación, precisamente [B 55] porque no descansa sobre conceptos, sino sobre | la exhibición. Pero la capacidad de exhibición es la imaginación. ¿Cómo llegamos, pues, a un ideal de la belleza semejante? ¿*a priori* o empíricamente? Y también: ¿qué especie de lo bello es capaz de un ideal?

En primer lugar, hay que hacer notar que la belleza para la que debe buscarse un ideal no es una belleza *vaga*, sino una *fijada* por medio de un concepto de finalidad objetiva; en consecuencia, no debe pertenecer a ningún objeto de un juicio del gusto totalmente puro, <Ak. V 233> sino en parte intelectualizado. \ Esto es, sean los que sean los fundamentos del enjuiciamiento en los que deba encontrarse un ideal allí debe haber, como fundamento, alguna idea de la razón según conceptos determinados que determine *a priori* el fin donde descan-

[32] Alusión a la *Querelle des Anciens et des Modernes*. [N.T.]

[*] Los modelos del gusto para las artes de la elocuencia tendrían que redactarse en una lengua muerta y culta: lo primero para no tener que soportar las modificaciones que lastran inevitablemente a las lenguas vivas, en las que las expresiones nobles se vuelven planas, las habituales trasnochadas y las de nueva creación sólo están en circulación por breve tiempo. Lo segundo, para que tengan una gramática que no esté sometida a los petulantes cambios de la moda, sino que tenga reglas inmodificables.

sa la posibilidad interna del objeto. No cabe pensar un ideal de flores bellas, de un *ameublement* bello, de un panorama bello. Pero tampoco cabe representarse ningún ideal de una belleza adherente a un fin determinado, por ejemplo, adherente a una bella casa, a un árbol bello, a un jardín bello, etc.; presumiblemente, porque los fines no están ni suficientemente determinados ni fijados por su concepto y, en consecuencia, la finalidad es casi tan libre como en la belleza *vaga*. Sólo aquello que tiene el fin de su existencia en sí mismo, el ser humano, que determina sus fines por medio de la razón o que allí donde debe tomarlos de la percepción externa los une, sin embargo, con fines esenciales y universales | y puede entonces enjuiciar también [B 56] estéticamente la coincidencia con aquellos fines, sólo este ser humano es, pues, capaz de un ideal de la *belleza*, del mismo modo que sólo la humanidad en su persona, en tanto que inteligencia, es capaz, entre todos los objetos en el mundo, del ideal de *perfección*.

Pero esto lo integran dos partes: *primeramente*, la *idea normal* estética, que es una intuición individual (de la imaginación) que representa el patrón de medida de su enjuiciamiento en tanto que cosa que forma parte de una especie animal particular. *En segundo lugar*, la *idea de la razón*, que convierte los fines de la humanidad, en tanto que no pueden representarse sensiblemente, en principio de enjuiciamiento de su figura por medio de la cual se manifiestan aquéllos en tanto que efecto suyo en el fenómeno. La idea normal tiene que tomar de la experiencia sus elementos para la figura de un animal de una especie particular; pero la mayor finalidad en la construcción de la figura que sería adecuada para el patrón de medida universal del enjuiciamiento estético de todo individuo particular de esta especie, la imagen que la naturaleza ha puesto como fundamento, por así decirlo, con vistas a la técnica y que sólo es adecuada a la especie en su totalidad, pero a ningún individuo particular aisladamente, sólo reside, en efecto, en la idea del que juzga, la cual, sin embargo, con sus proporciones, en tanto que idea estética, puede exhibirse totalmente *in concreto* en una imagen-modelo. Para hacer comprensible en alguna medida | cómo sucede esto (pues, ¿quién puede sonsacar to- [B 57] talmente a la naturaleza su secreto?) deseamos ofrecer una explicación psicológica.

Hay que hacer notar que de una manera que nos resulta totalmente inconcebible <AA V 234> \ la imaginación no sólo evoca los signos para los conceptos ocasionalmente, incluso desde hace mucho tiempo, sino que también reproduce la imagen y la figura del objeto a partir de un número inexpresable de objetos de distintos tipos o también de uno y el mismo tipo. Más aún, cuando el ánimo establece comparaciones, según todas las suposiciones, si bien de una manera no suficientemente consciente, dejar caer, por así decirlo, una imagen sobre otra y mediante la congruencia de varias del mismo tipo sabe obtener algo intermedio que sirve a todas como medida común. Todo el mundo ha visto a miles de varones adultos. Ahora bien, si desea juzgar sobre la talla normal mediante una apreciación comparativa, entonces (según mi opinión) la imaginación hace caer una sobre otra gran número de imágenes (quizá todas aquellas miles) y, si se permite utilizar aquí la analogía con la exhibición óptica, en el espacio donde la mayoría se unifican y dentro del contorno donde está iluminado el lugar con los colores más fuertemente aplicados, allí resulta cognoscible el *tamaño medio* que tanto según el alto como el ancho se aleja ampliamente de los límites [B 58] extremos de | las estaturas más grandes y más pequeñas; y esta es la estatura de un hombre bello. (Se podría obtener exactamente el mismo resultado mecánicamente, si uno midiera todos aquellos miles, sumara entre sí sus alturas, anchuras y grosores y dividiera la suma entre mil. Pero la imaginación realiza precisamente esto mismo mediante un efecto dinámico que surge a partir de la aprehensión múltiple de tales figuras en el órgano del sentido interno.) Así pues, si de manera similar se buscara para este varón medio la cabeza media y para ésta la nariz media, etc., entonces en la raíz estaría esta figura de la idea normal del varón bello en el país donde se realiza esta comparación. En esta medida, bajo estas condiciones empíricas [33], necesariamente un negro deberá tener otra idea normal de la belleza de la figura que un blanco, el chino o el europeo. Exactamente lo mismo sucedería con el modelo de un caballo o de un perro bello (de ciertas razas). Esta *idea normal* no se de-

[33] *bajo estas condiciones empíricas*: añadido en B y C. [N.T.]

riva a partir de proporciones sacadas de la experiencia *en tanto que reglas determinadas*, sino que sólo según ella se hacen posibles por vez primera reglas de enjuiciamiento. Ella es la imagen, suspendida por encima de todas las intuiciones particulares, diferentes de muchas maneras, de los individuos, para toda la especie, la imagen que la naturaleza ha puesto en la raíz como imagen prototípica de sus creaciones en la misma especie, \ pero que no parece haber alcan- <Ak. V 235>
zado completamente | en ningún particular. No es en modo algu- [B 59]
no toda [34] la *imagen prototípica de la belleza* en esta especie, sino sólo la forma que constituye la indeclinable condición de toda belleza y, en esta medida, meramente la *corrección* en la exhibición de la especie. Como se decía del famoso doríforo de Policleto es la *regla* (exactamente para lo mismo podría utilizarse, en su especie, la vaca de Mirón) [35]. Precisamente por ello tampoco puede contener nada específico-característico, pues entonces no sería *idea normal* para la especie. Su exhibición tampoco gusta por la belleza, sino meramente porque no contradice ninguna de las condiciones bajo las cuales puede ser bella una cosa de esta especie. La exhibición es meramente adecuada [*].

. . . 188 De la *idea normal* de lo bello también hay que distinguir su *ideal*, el cual, por las razones ya aducidas, sólo cabe esperar de la *figura hu-*

[34] *toda*: añadido en B y C. [*N.T.*]

[35] Polícleto y Mirón son escultores griegos. El primero, con su estatua de un joven lanzador de jabalina, proporcionó un canon de belleza masculina; la vaca del segundo constituía por su parte un canon de belleza animal. [*N.T.*]

[*] Se encontrará que ese rostro perfectamente regular que el pintor querría tener como modelo, por lo general no dice nada, porque no contiene nada característico: así pues, expresa más la idea de la especie que lo específico de una persona. Lo característico de este tipo que es exagerado, esto es, que perjudica a la misma idea normal (de la finalidad de la especie) se denomina *caricatura*. La experiencia también muestra que, por lo común, aquellos rostros totalmente regulares, en su interior sólo delatan a seres humanos | mediocres. Presumiblemente (en el caso de [B 60]
que quepa que la naturaleza exprese exteriormente las proporciones de lo interior) porque si no predomina ninguno de los rasgos del ánimo sobre aquella proporción que se exige para constituir meramente un ser humano sin faltas, no cabe esperar nada de aquello que se llama *genio*, en el cual la naturaleza parece alejarse, para ventaja de unos pocos, de sus relaciones habituales de las capacidades del ánimo.

mana. En ésta, en efecto, el ideal consiste en la expresión de lo *mo-*
[B 60] *ral*, sin lo cual | el objeto no gustaría universalmente y, en esta medida, positivamente (no meramente de manera negativa en una exhibición adecuada). Ciertamente, la expresión visible de ideas morales que dominan interiormente a los seres humanos sólo puede tomarse de la experiencia. Pero, por así decirlo, hacer visible en la exterioridad corporal (como efecto de lo interno) su enlace con todo aquello que nuestra razón enlaza con el bien moral en la idea de la finalidad más elevada, hacer visible la bondad del alma o la pureza o la fortaleza o la serenidad, etc., exige ideas puras de la razón y en unión con ellas un gran poder de la imaginación en aquel que las enjuicia y más aún en aquel que quiere exhibirlas. La corrección
<Ak V 236> de un ideal tal \ de la belleza se demuestra en que no permite que se entremezcle ningún estímulo sensible con la satisfacción en su objeto y, sin embargo, permite tomar un gran interés en él. Lo cual, en efecto, demuestra que el enjuiciamiento según un patrón de medida semejante nunca puede ser puramente estético y que el enjui-
[B 61] ciamiento | según un ideal de la belleza no es un mero juicio del gusto.

Definición de lo bello que sigue de este tercer momento

La belleza es forma de la *finalidad* de un objeto en la medida en que ésta se percibe en él sin la *representación de un fin* [*].

[*] En contra de esta explicación podría alegarse, a modo de instancia, lo siguiente: que hay cosas en las que se ve una forma final sin reconocer en ellas un fin; por ejemplo, los utensilios de piedra, que se encuentran a menudo en los túmulos antiguos, provistos con un agujero que es como si fuera un mango, los cuales, a pesar de que en su figura delatan claramente una finalidad de la que no se conoce el fin, no pueden por ello declararse bellos. Pero el hecho de que se los tenga por una obra de arte es suficiente para tener que confesar que su figura se refiere a algún propósito y a algún fin determinado. En esta medida, tampoco hay absolutamente ninguna satisfacción inmediata en su contemplación. Una flor, por el contrario, por ejemplo, un tulipán, se considera bello porque al percibirlo se encuentra una cierta finalidad que, tal y como la enjuiciamos, no se refiere absolutamente a ningún fin.

Cuarto momento del juicio del gusto, según la modalidad de la satisfacción en los objetos [B 62]

§ 18. *Lo que sea la modalidad de un juicio del gusto*

Puedo decir de cualquier representación que es al menos posible que ella (en tanto que conocimiento) esté enlazada con un placer. De aquello que llamo *agradable* digo que produce en mí *realmente* placer. Pero de lo *bello* se piensa que guarda una relación *necesaria* con la satisfacción. Ahora bien, esta necesidad es de un tipo peculiar: no es una necesidad objetiva teórica, donde puede conocerse *a priori* \ <Ak. V 237>
que todo el mundo *sentirá* esta satisfacción en el objeto que yo llamo bello. Tampoco se trata de una necesidad práctica en la que mediante los conceptos de una voluntad racional pura que sirve como regla para los seres que actúan libremente, esta satisfacción es la consecuencia necesaria de una ley objetiva, y no significa otra cosa sino que debe actuarse sin más de cierta manera (sin propósito ulterior). Antes bien, en tanto que necesidad pensada en un juicio estético sólo puede llamarse *ejemplar*, o sea, es una necesidad de adhe-
... 190 sión de todos a un | juicio que puede considerarse como ejemplo [B 63]
de una regla universal que no cabe indicar. Dado que un juicio estético no puede ser ni objetivo ni cognoscitivo, esta necesidad no puede derivarse a partir de conceptos determinados y, por tanto, no es apodíctica. Y mucho menos puede extraerse a partir de la universalidad de la experiencia (de una unanimidad constante de los juicios sobre la belleza de un cierto objeto). Pues dado que la experiencia difícilmente crearía a este respecto suficientes justificantes, no cabe entonces fundamentar sobre juicios empíricos concepto alguno de la necesidad de estos juicios.

§ 19. *La necesidad subjetiva que atribuimos al juicio del gusto es condicionada*

El juicio del gusto pretende la adhesión de todo el mundo y aquel que declara algo bello desea que todo el mundo apruebe el objeto presente y que, de igual manera, *deba* declararlo bello. Así pues,

en los juicios estéticos el *deber* se profiere, incluso según todos los datos que se exigen para el enjuiciamiento, tan sólo, sin embargo, condicionadamente. Se intenta conseguir la adhesión de todos los demás porque se piensa tener para ello un fundamento que es común a todos; adhesión [36] con la cual también podría contarse si
[B 64] siempre pudiera estarse seguro de que | el caso se ha subsumido correctamente bajo aquel fundamento como regla de la aprobación.

§ 20. *La condición de la necesidad que pretende un juicio del gusto es la idea de un sentido común*

Si los juicios del gusto (como sucede con los juicios cognoscitivos) tuvieran un principio objetivo determinado, aquel que se atuviera a
<Ak. V 238> él \ pretendería necesidad incondicionada para su juicio. Si no tuvieran absolutamente ningún principio, como los del mero gusto de los sentidos, no cabría entonces concebir absolutamente ninguna necesidad para ellos. Así pues, deben tener un principio subjetivo que determine lo que guste o disguste tan sólo mediante el sentimiento y no mediante conceptos y que, sin embargo, determine con validez universal. Pero un principio semejante sólo puede considerarse como un *sentido común*, el cual es esencialmente diferente del entendimiento común al que en ocasiones también se lo denomina sentido común (*sensus communis*) [37]: en la medida en que este último no juzga según el sentimiento, sino siempre según conceptos, bien que comúnmente sólo en tanto que según principios representados oscuramente.

Así pues, sólo bajo la presuposición de que hay un sentido común (por el que, sin embargo, no entendemos ningún sentido ex-
[B 65] terno, sino el efecto a partir del juego libre de nuestras | capacida-

[36] *adhesión*: añadido en B y C. [*N.T.*]

[37] Posible alusión a la escuela escocesa del *Common-Sense*. Desde esta perspectiva podría pensarse que el *sensus communis* kantiano es una especie de versión intelectualizada y traspasada al ámbito estético del «observador imparcial» de Adam Smith (cfr. H. F. Klemme, «Introduction», en A. Schmidt, *Theorie der moralischen Empfindungen*, Braunschweig, 1770 (reimp. Bristol, 2000), viii-x; tb. *op. cit.*, p. LVI). [*N.T.*]

des cognoscitivas), sólo bajo la presuposición, decía, de un sentido común tal puede admitirse el juicio del gusto.

§ 21. Si se puede presuponer con fundamento un sentido común

Los conocimientos y los juicios, junto con la convicción que les acompaña, deben poder comunicarse universalmente, pues de lo contrario no les incumbiría compatibilidad alguna con el objeto: serían en su conjunto un juego meramente subjetivo de las capacidades de representación, exactamente tal y como lo reclama el escepticismo. Pero si los conocimientos han de poder comunicarse, también debe poder comunicarse universalmente el estado del ánimo, esto es, la coincidencia armónica de las capacidades cognoscitivas con un conocimiento en general. Y, ciertamente, debe poder comunicarse aquella proporción que se requiere para una representación (mediante la cual se nos da un objeto), para a partir de aquí constituir conocimiento, pues sin ella, en tanto que condición subjetiva del conocer, el conocimiento, en tanto que efecto, no podría
... 192 surgir. Lo cual también acontece siempre realmente cuando un objeto dado por medio de los sentidos activa a la imaginación para la composición de lo múltiple, y ésta, a su vez, activa al entendimiento para su unidad en conceptos. Pero esta coincidencia armónica de las capacidades cognoscitivas tiene diferente proporción según el carácter diferenciado de los objetos dados. | Sin embargo, debe ha- [B 66]
ber una proporción en la cual esta relación interna para la vivificación (de una fuerza por medio de la otra) sea la más ventajosa para ambas capacidades del ánimo con vistas al conocimiento \ (de ob- <Ak. V 23
jetos dados) y esta coincidencia armónica no puede determinarse de otra manera que por medio del sentimiento (no según conceptos). Ahora bien, puesto que esta misma coincidencia armónica debe poder comunicarse universalmente y, en esta medida, también el sentimiento de la misma (en una representación dada), y puesto que la comunicabilidad universal de un sentimiento presupone un sentido común, por ello, podemos aceptarlo con fundamento y, ciertamente, sin tener que tomar pie en observaciones psicológicas, sino como

la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento que debe [38] presuponerse en toda lógica y en todo principio del conocimiento que no sea escéptico.

§ 22. *La necesidad de adhesión universal pensada en un juicio del gusto es una necesidad subjetiva que se representa como objetiva bajo la presuposición de un sentido común*

En los juicios por medio de los cuales declaramos algo bello, no [B 67] autorizamos a nadie a | ser de otra opinión; y ello sin fundamentar nuestro juicio sobre conceptos, sino sólo sobre nuestro sentimiento, al cual, pues, no ponemos como fundamento en tanto que sentimiento privado, sino en tanto que un sentimiento común. Ahora bien, a tal efecto este sentido común no puede fundamentarse sobre la experiencia, pues desea estar justificado para juicios que afirman un deber: no afirma que todo el mundo *coincidirá* con nuestro juicio, sino que *debe* coincidir con él. Así pues, el sentido común, de cuyo juicio ofrezco aquí como ejemplo mi juicio del gusto y al que por ello atribuyo validez *ejemplar*, es una mera norma ideal bajo cuya presuposición un juicio que coincidiera con tal norma ideal podría convertirse con derecho en regla para todo el mundo, y esto en la misma satisfacción ya expresada en un objeto. Porque, ciertamente, el principio sólo se acepta subjetivamente, pero, sin embargo, se acepta subjetivo-universalmente (una idea necesaria para todo el mundo) en lo que concierne a la unanimidad de distintos juzgadores, como podría exigirse de una adhesión objetiva, universal, tan sólo con tal de estar seguros de haber subsumido correctamente bajo ella.

Nuestra presunción de emitir juicios del gusto demuestra que presuponemos realmente esta norma indeterminada de un sentido Ak. V 240> común. \ Pero si hay de hecho un sentido común tal en tanto que principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia o si un principio de la razón aún más elevado nos lo ofrece tan sólo como

[38] *debe*: falta en B y C. [*N.T.*]

principio | regulativo para producir en nosotros, lo primero de todo, un sentido común para fines más elevados; si, pues, el gusto es una capacidad originaria y natural o sólo la idea de una capacidad artificial que aún hay que conquistar, de modo que el juicio del gusto, con su exigencia de una adhesión universal, de hecho es tan sólo la exigencia de la razón de producir una unanimidad tal de la manera de sentir; y si el deber, esto es, la necesidad objetiva de la confluencia del sentimiento de todo el mundo con el particular de cada cual, sólo significa la posibilidad de llegar a este respecto a un acuerdo, de suerte que el juicio del gusto sólo representa un ejemplo de la utilización de este principio, todas estas cuestiones, ni podemos ni queremos investigarlas todavía en estos momentos, sino que por ahora hemos reducido el juicio del gusto a sus elementos y los hemos unificado finalmente en la idea de un sentido común. [B 68]

Definición de lo bello que se sigue de este cuarto momento

Bello es aquello que, sin concepto, puede reconocerse como objeto de una satisfacción *necesaria*.

Nota general sobre el primer apartado de la analítica

Si se examina el resultado de los anteriores análisis se encuentra entonces que todo desemboca en el siguiente concepto del gusto: que es una capacidad de enjuiciamiento | de un objeto en relación con [B 69] la *legalidad libre* de la imaginación. Así pues, si en el juicio del gusto tiene que tomarse en consideración a la imaginación en su libertad, entonces ésta, en primer lugar, no es reproductiva, como sucede cuando está sometida a las leyes de la asociación, sino que tiene que tomarse como productiva y autosuficiente (como autora de formas libres de posibles intuiciones); y si en la aprehensión de un objeto dado de los sentidos está atada a una forma determinada de este objeto y en esta medida no posee libre juego alguno (como en el poetizar), entonces todavía cabe concebir que el objeto pueda aún

<AA V 241> ofrecerle una forma semejante que contiene una \ composición de lo múltiple tal y como la imaginación, si fuera dejada en libertad, la proyectaría en general en concordancia con la *legalidad del entendimiento*. Pero es una contradicción que la *imaginación* sea *libre* y sea, sin embargo, *por sí misma conforme a la ley*, esto es, que lleve consigo una autonomía. Sólo el entendimiento da la ley. Pero si la imaginación se ve obligada a proceder según una ley determinada, entonces la forma de ser de su producto, según la forma, está determinada mediante conceptos; mas entonces, como se ha mostrado más arriba, la satisfacción no es la satisfacción en lo bello, sino en lo bueno (de la perfección, en cualquier caso meramente de la formal), y el juicio no es ningún juicio mediante el gusto. Así pues, una legalidad sin ley y una compatibilidad subjetiva de la imaginación con el entendimiento sin una compatibilidad objetiva (puesto que la representación se refiere a un determinado concepto de un objeto), sólo pueden coexistir conjuntamente con la legalidad libre del entendimiento (que también se llama finalidad sin fin) y con la peculiaridad de un juicio del gusto.

[B 70] | Ahora bien, los críticos del gusto aducen comúnmente las figuras geométrico-regulares —un círculo, un cuadrado, un cubo, etc.— como los ejemplos más sencillos y más indubitables de belleza [39]. Sin embargo, se las llama regulares precisamente porque no cabe representárselas de otra manera que así: consideradas como la mera exhibición de un concepto determinado que prescribe la regla a aquellas figuras (sólo son posibles según esta regla). Así pues, una de las dos

[39] Kant puede estar refiriéndose a Johann Georg Sulzer («Untersuchungen über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen», en *Vermischte philosphische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammlet*, Bd. I, Leipzig, 1773), que había argumentado que la belleza está en las figuras geométrico-regulares en la medida en que éstas, en su simplicidad, puede aplicarse a una infinidad de casos diferentes, es decir, sirven para construir otras figuras. De acuerdo con Sulzer, todo el mundo tiene que convenir en que los teoremas que desarrollan tal construcción son «muy bellos» y es claro, continúa, que esta belleza descansa en que tales teoremas «pueden aplicarse a una infinidad de casos particulares» (p. 32); así pues, su capacidad para expresar la multiplicidad en la unidad los hace bellos. [*N.T.*]

cosas debe estar errada: o bien este juicio de los críticos que concede belleza a figuras pensadas; o bien el nuestro, que encuentra necesario para la belleza una finalidad sin concepto.

Nadie encontrará necesario obligar a un hombre de gusto a encontrar más satisfacción en un círculo que en un contorno garabateado, más en un triángulo equilátero que en otro oblicuo e irregular y, por así decirlo, deformado: pues para ello sólo se requiere el entendimiento más común y de ninguna manera gusto alguno. Donde se percibe un propósito (por ejemplo, enjuiciar el tamaño de una plaza o hacer concebible la relación de las partes entre sí y con el todo en una división) son necesarias figuras regulares y, ciertamente, del tipo más sencillo. En este caso, la satisfacción no descansa inmediatamente en
la visión de la figura, sino en su \ utilidad para cualquier propósito po- <Ak. V 242>
sible. Disgusta una habitación cuyas paredes forman ángulos agudos, un jardín de este tipo, incluso toda vulneración de la simetría, tanto en la figura de los animales (por ejemplo: tener un solo ojo) como de los edificios o de los ramos de flores, todo ello disgusta porque es contrario al fin, no sólo prácticamente para un uso determinado de estas cosas, sino también para el enjuiciamiento con cualquier propósito po-
196 sible. Lo cual no es el | caso en el juicio del gusto, que cuando es puro [B 71]
enlaza inmediatamente la satisfacción o insatisfacción con la mera *contemplación* del objeto, sin atender al uso o a un fin.

Ciertamente, la regularidad que conduce al concepto de un objeto es la condición indispensable (*conditio sine qua non*) para captar al objeto en una representación única y para determinar lo múltiple en la forma del mismo. Esta determinación es un fin con respecto al conocimiento; y en relación con éste la determinación también se enlaza siempre con la satisfacción (que acompaña la producción de todo propósito, aunque sea meramente problemático). Pero entonces se trata tan sólo de la aprobación de la solución suficiente para llevar a buen puerto una tarea, no de la ocupación libre e indeterminadamente teleológica de las capacidades del ánimo con aquello que llamamos bueno, donde el entendimiento está al servicio de la imaginación y no ésta al servicio de aquél.

En una cosa sólo posible por medio de un propósito —en un edificio, incluso en un animal— la regularidad que consiste en la sime-

tría debe expresar la unidad de la intuición que acompaña al concepto del fin y que forma parte del conocimiento. Pero allí donde sólo debe desarrollarse el libre juego de las capacidades de representación (bajo la condición, sin embargo, de que el entendimiento no sufra impedimento alguno), en un jardín de recreo, en los adornos de las habitaciones, en toda suerte de utensilios llenos de gusto, allí, se evitará tanto como sea posible la regularidad que se manifiesta como coerción. De aquí que el gusto inglés en los jardines [40] o el barroco en los muebles impulse la libertad de la imaginación hasta casi acercarse a lo grotesco, y en este alejamiento de toda coerción de las
[B 72] reglas se pone precisamente | el caso donde el gusto puede mostrar su mayor perfección en los proyectos de la imaginación.

Lo rígidamente regular (lo que se aproxima a la regularidad matemática) porta en sí lo opuesto al gusto: no permite recrearse largamente en su contemplación, sino que aburre a menos de tener expre-
<Ak. V 243> samente \ como propósito el conocimiento o un determinado fin práctico. Aquello con lo que la imaginación puede jugar espontánea y de manera teleológica nos resulta, por el contrario, siempre nuevo y su visión nunca produce aburrimiento. En su descripción de Sumatra, Marsden hace notar que las bellezas libres de la naturaleza circundan al observador por todas partes y que, en esta medida, acaban perdiendo su atractivo. Para él, por el contrario, sería mucho más estimulante una plantación de pimienta en medio de la selva en la que los rodrigones por los que trepa esta planta formaran entre sí avenidas que discurren en líneas paralelas. A partir de aquí concluye que la belleza salvaje, en apariencia sin reglas, sólo gusta por su variedad a aquel que está saturado de la belleza regular. Sin embargo, sólo tendría que hacer la prueba de detenerse un día en su plantación de pimienta para darse cuenta de que cuando el entendimiento, mediante la regularidad, coincide armónicamente con el orden que requiere en todas partes, el objeto deja entonces de entretenerle y más bien pro-

[40] Pues los jardines ingleses se complacen en recrear artificiosamente a la naturaleza en su irregularidad y disimilitud, de forma que aquel que los contempla se ve constantemente sorprendido por sus contrastes. Kant pudo haber leído el libro de Thomas Whately: *Betrachtungen über das heutige Gartenwesen, durch Beyspiele erläutert*. Aus dem Engländischen von Johann Ernst Zeiher übersetzt, Leipzig, 1771. [N.T.]

duce una pesada coerción a la imaginación [41]. La naturaleza pródiga en multiplicidades hasta la exuberancia, no sometida a coerción alguna de reglas artificiales, podría dar por el contrario suficiente alimento a su gusto. Incluso el canto de un pájaro que no podemos encajar bajo ninguna regla musical parece contener más libertad y, en esta medida, contener más para el gusto que lo que contiene el mismo canto humano | llevado a cabo según todas las reglas de la tona- [B 73]
lidad, pues uno se harta mucho antes de este último cuando se repite a menudo y largo tiempo. Pero presumiblemente confundimos aquí nuestra participación en la alegría de un pequeño y querido animalillo con la belleza de su canto, el cual, cuando los seres humanos lo imitan con toda exactitud (como sucede a veces con los trinos del ruiseñor) parece carecer a nuestros oídos totalmente de gusto.

Todavía hay que distinguir entre los objetos bellos y las vistas bellas sobre objetos (que a menudo, debido al alejamiento, no pueden reconocerse con claridad). En las últimas, el gusto no parece fijarse tanto en aquello que la imaginación *capta* en este campo cuanto más bien en aquello que aquí le ofrece ocasión para *poetizar*, esto es, en las auténticas fantasías con las que el ánimo se entretiene
... mientras se ve continuamente motivado por la diversidad con la que
198 choca el ojo. Así sucede, por ejemplo, con las figuras cambiantes del humo de una chimenea o de un arroyo que murmura, ninguna de las cuales es \ una belleza, pero que, sin embargo, llevan consigo un es- <Ak. V 244>
tímulo para la imaginación, pues sostienen su juego libre.

[41] Con este ejemplo, el orientalista y explorador Wilhelm Marsden (1754-1836) trataba de poner de manifiesto la relatividad del gusto. Cito unas líneas de su *Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra in Ostindien*, Leipzig, 1785: «Una plantación de pimienta tendría menos belleza en Inglaterra e incluso sería considerada defectuosa precisamente por su uniformidad; pero, como me encuentro en Sumatra, después de haber recorrido, como es habitual, millas y millas de espesas selvas, tengo que reconocer que nunca había encontrado una plantación de pimienta que me hubiera producido tanto deleite» (p. 151). Kant y Marsden comparten el tema del «aburrimiento»; pero, mientras que el segundo piensa que enjuiciamos como bello aquello que por su novedad se destaca frente a lo habitual, Kant cree descubrir en lo bello algo que nunca aburre, aunque sea habitual (cfr. G. Böhme, «Pfeffergarten aus Sumatra», en *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Frankfurt am Mein, 1999, pp. 41-42). [*N.T.*]

[B 74] | Segundo libro

ANALÍTICA DE LO SUBLIME

§ 23. *Tránsito de la capacidad de enjuiciamiento de lo bello a la de lo sublime*

Lo bello coincide con lo sublime en que ambos gustan por sí mismos. Coinciden además en que ni uno ni otro presuponen ni un juicio de los sentidos determinante ni uno lógico-determinante, sino un juicio de la reflexión. En consecuencia, la satisfacción no depende de una sensación, como la sensación de lo agradable, ni de un concepto, como la satisfacción en lo bueno. Pero al mismo tiempo, sin embargo, se refiere a conceptos (si bien indeterminados cuáles) y, en esta medida, la satisfacción se enlaza con la mera exhibición o con su capacidad, por medio de lo cual la capacidad de exhibición o la imaginación se considera —en una intuición dada— concordante con la *capacidad de conceptos* del entendimiento o de la razón, en tanto que exigencia suya. En esta medida, ambos juicios también son *particulares y*, sin embargo, son juicios que se manifiestan como válidos universalmente para todo sujeto, si bien sólo pueden reclamar el sentimiento de placer y no conocimiento alguno del objeto.

[B 75] | Pero también hay notables diferencias entre ambos. Lo bello de la naturaleza atañe a la forma del objeto, que consiste en la limitación; lo sublime, por el contrario, también cabe encontrarlo en

un objeto sin forma, en la medida en que en él o por su causa se representa la *inmensidad sin límites* y, sin embargo, se piensa la totalidad de la misma: de modo que lo bello parece tomarse para la exhibición de un concepto indeterminado del entendimiento, lo sublime, empero, para la de un concepto semejante de la razón. Así pues, allí la satisfacción se enlaza con la representación de la *cualidad*; aquí, sin embargo, con la de la *cantidad*. Esta última satisfacción es específicamente del todo diferente de la primera. Pues aquélla (lo bello) [42] lleva consigo directamente un sentimiento de fomento de la vida y, en esta medida, es compatible con estímulos y con una \ <Ak. V 245>
imaginación que juega; pero ésta (el sentimiento de lo sublime) [43] es un placer que sólo surge indirectamente, a saber, de modo tal que se produce por medio del sentimiento de un refrenamiento momentáneo de las capacidades vitales y a continuación, de inmediato, por un derramamiento de tales capacidades que se sigue con tanta más virulencia. En esta medida, en tanto que emoción, no parece ser juego alguno, sino que otorga seriedad a la ocupación de la imaginación. Así pues, también es incompatible con estímulos, y en tanto que el ánimo no es meramente atraído por el objeto, sino que de manera alternativa también es rechazado siempre de nuevo, la satisfacción en lo sublime no contiene tanto placer positivo | [B 76]
cuanto más bien admiración o respeto, lo cual merece denominarse placer negativo.

Pero la diferencia más importante y más interna entre lo sublime y lo bello es, ciertamente, la siguiente: que cuando —como es razonable— sólo y principalmente tomamos en consideración lo sublime en objetos de la naturaleza (lo sublime del arte siempre se limita a las condiciones de compatibilidad con la naturaleza), la belleza de la naturaleza (la autosuficiente) lleva consigo una finalidad en su forma por medio de la cual, por así decirlo, el objeto parece quedar predeterminado para nuestro discernimiento. En lugar de esto, aquello que, sin sutilezas, meramente en la aprehensión, provoca en nosotros el sentimiento de lo sublime (según la forma cier-

[42] *(lo bello)*: añadido en B y C. [*N.T.*]
[43] *(el sentimiento de lo sublime)*: añadido en B y C. [*N.T.*]

tamente de manera contraria al fin e impropia para nuestro discernimiento) puede aparecer inadecuado para nuestra capacidad de exhibición y, por así decirlo, hacer violencia a la imaginación, pero sin embargo, justo por ello, se juzgará como tanto más sublime.

Pero [44] a partir de aquí se ve de inmediato que, en general, nos expresamos incorrectamente cuando llamamos sublime a algún *objeto de la naturaleza*, si bien podemos llamar muy correctamente a muchos de ellos bellos. Pues ¿cómo puede llamarse con una expresión de aprobación aquello aprehendido en sí como contrario al fin? Sólo podemos decir que el objeto es adecuado para exhibir una su-
[B 77] blimidad que puede encontrarse en el ánimo. Pues | lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón: las cuales se hacen sentir y se hacen presentes en el ánimo, a pesar de la imposibilidad de exhibirlas adecuadamente, precisamente por esta inadecuabilidad que cabe exhibir sensiblemente. De este modo, no puede llamarse sublime al vasto océano sacudido por tormentas. Su visión es ho-
<Ak. V 246> rrenda y ya hay que haber rellenado el ánimo con algunas ideas, \ si es que el ánimo, mediante una visión tal, debe concitarse con un ánimo que es en sí mismo sublime, en la medida en que el ánimo se ve incitado a abandonar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que contienen una finalidad más elevada.

La belleza autosuficiente de la naturaleza nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema según leyes cuyo principio no encontramos en ninguna de nuestras capacidades del entendimiento, a saber, el sistema de una finalidad con respecto al uso del discernimiento con respecto a los fenómenos, de modo tal que éstos no deban enjuiciarse meramente como pertenecientes a la naturaleza en su mecanismo carente de fin, sino también como pertenecientes a la analogía con [45] el arte. Ciertamente, esta analogía no amplía realmente nuestro conocimiento de los objetos de la naturaleza, pero sí nuestro concepto de ella, pues lleva del mero mecanismo al concepto de naturaleza en tanto que

[44] *Pero*: añadido en B y C. [*N.T.*]

[45] *a la analogía con*: añadido en B y C. [*N.T.*]

arte, lo cual invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de una forma semejante. Pero en aquello que | en ella acostumbra- [B 78] mos a llamar sublime, no hay absolutamente nada que conduzca a principios objetivos particulares, ni a formas de la naturaleza conformes a éstos, sino que la naturaleza suscita máximamente las ideas de lo sublime más bien en su caos o en su desorden y devastación más salvaje y sin reglas, cuando permite divisar tan sólo magnitud y poder. A partir de aquí vemos que el concepto de lo sublime en la naturaleza no es ni tan importante ni tan rico en consecuencias como el de lo bello en ella; y vemos que, en general, no indica nada teleológico en la misma naturaleza, sino sólo en el *uso* posible de sus intuiciones para hacer perceptible en nosotros mismos una finalidad totalmente independiente de la naturaleza. Para lo bello de la naturaleza tenemos que buscar un fundamento fuera de nosotros, para lo sublime sólo en nosotros en el modo de pensar que introduce en la representación la primera sublimidad: una observación provisional muy necesaria que separa totalmente las ideas de lo sublime de las de una finalidad de la *naturaleza* y que convierte su teoría en un mero apéndice para el enjuiciamiento estético de
202 la finalidad de la naturaleza, porque mediante la idea de lo sublime no se representa ninguna forma peculiar de la naturaleza, sino que sólo se desarrolla un uso más teleológico que la imaginación hace de su representación.

| \ § 24. *De la división de una indagación sobre el sentimiento de lo sublime* [B 79] <Ak. V 247>

En lo que concierne a la división de los momentos del enjuiciamiento estético de los objetos en relación con el sentimiento de lo sublime, la analítica puede continuar según los mismos principios del análisis del juicio del gusto. Pues en tanto que juicio del discernimiento reflexionante estético, la satisfacción en lo sublime —al igual que en lo bello— debe ser válida universalmente, según la *cantidad*; sin interés, según la *cualidad*; hacer representable una finalidad subjetiva, según la *relación*; y hacerla representable en tanto que necesaria, según la *modalidad*. Así pues, en estos momentos el método no

se apartará del seguido en los apartados anteriores, si bien hay que tener en cuenta que allí, donde el juicio estético concernía a la forma del objeto, comenzábamos con la investigación de la cualidad; aquí, sin embargo, dada la ausencia de forma que puede corresponder a aquello que llamamos sublime, partimos de la cantidad en tanto que primer momento del juicio estético sobre lo sublime. Los parágrafos precedentes nos permiten ver el fundamento para proceder de esta manera.

Pero el análisis de lo sublime necesita una división que no requiere el de lo bello, a saber: la división entre lo *matemáticamente sublime* y lo *dinámicamente sublime*.

[B 80] | Pues dado que el sentimiento de lo sublime lleva consigo como carácter suyo un *movimiento* del ánimo enlazado con el enjuiciamiento del objeto, mientras que el del gusto en lo bello, por el contrario, presupone y mantiene al ánimo en una contemplación *más serena*, y dado que este movimiento debe enjuiciarse como subjetivamente teleológico, por ello, la imaginación lo refiere o bien a la capacidad cognoscitiva o bien a la capacidad desiderativa. Pero en ambos casos la finalidad de la representación dada sólo puede enjuiciarse con respecto a estas capacidades (sin fin o interés): pues, entonces, la primera, en tanto que coincidencia armónica *matemática*, y la segunda, en tanto que coincidencia armónica *dinámica* de la imaginación, se añaden al objeto y, en esta medida, éste se representa como sublime de doble manera.

<Ak. V 248> \ A) De lo matemáticamente sublime

§ 25. *Definición nominal de lo sublime*

Llamamos sublime a aquello que es *grande sin más*. Pero ser grande y ser una magnitud son conceptos muy diferentes (*magnitudo y quantitas*). Ahora bien, decir *sin más* (*simpliciter*) que algo es grande también es algo muy diferente a decir | que es *sin más grande* (*absolute non comparative magnum*). Esto último es aquello *que es grande por encima de toda comparación*. ¿Pero qué quiere decir la expresión de que algo es

[B 81]

grande o pequeño o intermedio? Estas expresiones no indican un concepto puro del entendimiento, mucho menos una intuición de los sentidos, tampoco un concepto de la razón, porque no llevan consigo absolutamente ningún principio del conocimiento. Así pues, debe tratarse de un concepto del discernimiento o proceder de uno de ellos, y debe poner como fundamento una finalidad subjetiva de la representación en relación con el discernimiento. Cabe reconocer que algo es una magnitud (*quantum*) a partir de la misma cosa, sin ninguna comparación con otra cosa, a saber, cuando una multitud de cosas del mismo tipo constituyen conjuntamente una unidad. Pero la medida de *qué grande* sea siempre exige algo otro que es también magnitud. Pero como en el enjuiciamiento de la magnitud no importa sólo la pluralidad (número), sino también la magnitud de la unidad (de medida), y como la magnitud de esta última siempre requiere de nuevo algo otro como medida con la que pudiera compararse, por ello, vemos que toda determinación de la magnitud de los fenómenos no puede en modo alguno ofrecer ningún concepto absoluto de una magnitud, sino siempre sólo un concepto comparativo.

... 204 Ahora bien, si digo a secas que algo es grande parece entonces que no tiene sentido absolutamente ninguna comparación, | al menos con ninguna medida objetiva, porque de esta manera no se determina en modo alguno qué grande sea el objeto. Pero por muy subjetiva que sea la medida de comparación, no por ello el juicio pretende menos adhesión universal. Los juicios: el hombre es bello y es grande, no se limitan meramente al sujeto que juzga, sino que, al igual que los juicios teóricos, reclaman la adhesión de todo el mundo. [B 82]

\ Pero como en un juicio por medio del cual algo se declara a secas grande no se desea meramente decir que el objeto tiene una magnitud, sino que ésta se le imputa con preferencia a otras muchas del mismo tipo, mas sin especificar de manera determinada esta preferencia, por ello, se le pone como fundamento, en efecto, un patrón de medida que se presupone que todo el mundo puede aceptar (en tanto que precisamente el mismo), pero que no es utilizable para ningún enjuiciamiento lógico (matemáticamente determina- <Ak. V 249>

do) de la magnitud, sino sólo estético, porque es un patrón de medida meramente subjetivo que está como fundamento para el juicio reflexionante sobre magnitudes. Por lo demás, puede ser empírico, como, por ejemplo, la magnitud media de los seres humanos, animales de cierta especie, árboles, casas, montañas y cosas semejantes que nos son conocidas; o puede ser un patrón de medida dado *a priori* que por los defectos del sujeto que enjuicia [46] se limita a las condiciones subjetivas de la exhibición *in concreto*, como sucede en el ámbito práctico: la magnitud de una cierta virtud o de la li-
[B 83] bertad y justicia | públicas en un país; o en el teórico: la magnitud de corrección o incorrección de una observación o medición, y cosas semejantes.

Ahora bien, hay que llamar la atención sobre lo siguiente: que aunque no tengamos absolutamente ningún interés en el objeto, esto es, aunque nos sea indiferente su existencia, sin embargo, su misma magnitud (incluso cuando se considera como sin forma) puede llevar consigo una satisfacción comunicable universalmente, y en esta medida contiene la conciencia de una finalidad subjetiva en el uso de nuestras capacidades cognoscitivas. Pero no lleva consigo, por ejemplo, una satisfacción en el objeto, como sucede en lo bello (porque puede ser sin forma), donde el discernimiento reflexionante se encuentra teleológicamente acorde con el conocimiento en general, sino una satisfacción en la ampliación de la imaginación en sí misma.

Si (teniendo en cuenta la limitación señalada más arriba) decimos a secas de un objeto que es grande, no se trata entonces de ningún juicio de la reflexión matemáticamente determinado, sino de un mero juicio de la reflexión sobre su representación, que es subjetivamente teleológica para un cierto uso de nuestras capacidades cognoscitivas en la estimación de magnitudes. Entonces, siempre enlazamos con la representación una especie de respeto, así como enlazamos un desprecio con aquello que llamamos a secas pequeño. Por lo demás, el enjuiciamiento de las cosas como grandes o pequeñas afecta a todo, incluso a todas las disposiciones. En esta medi-

[46] *que enjuicia*: añadido en B y C. [*N.T.*]

da, nosotros mismos llamamos a la belleza grande o pequeña; de lo cual hay que buscar el \ fundamento | en lo siguiente: que sea lo <Ak. V 250> [B 84] que sea lo que según la prescripción del discernimiento exhibamos en la intuición (y, en esta medida, representemos estéticamente), ello es en su totalidad fenómeno y, por tanto, también un *quantum.*

Pero si llamamos a algo no sólo grande, sino grande sin más, absolutamente grande, grande desde todo punto de vista (por encima de toda comparación), esto es, si lo llamamos sublime, se ve entonces pronto que no consentimos buscar para este algo un patrón de medida adecuado a él fuera de él, sino sólo en él. Es una magnitud idéntica tan sólo consigo misma. De ello se sigue que no hay que buscar lo sublime en las cosas de la naturaleza, sino sólo en nuestras ideas; pero en cuáles de ellas reside es asunto que debe dejarse abierto hasta la deducción.

La definición anterior también puede expresarse del siguiente modo: *sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño.* Aquí se ve fácilmente que en la naturaleza no puede darse nada, por muy grande que lo enjuiciemos, que considerado bajo otra relación no pudiera degradarse hasta lo infinitamente pequeño. Y viceversa: nada es tan pequeño que en comparación con patrones de medida aún más pequeños no pudiera ampliarse en nuestra imaginación hasta una magnitud cósmica. El telescopio para la primera consideración y el microscopio para la segunda, nos han proporcionado una rica materia para hacer tales observaciones. Así pues, considerado desde esta perspectiva, nada que pueda ser objeto de los sentidos | [B 85] puede llamarse sublime. Pero precisamente por el hecho de que en nuestra imaginación hay un anhelo de progreso hasta el infinito, en nuestra razón, empero, una pretensión de una totalidad infinita en tanto que una idea real, precisamente por ello, esa misma inadecuabilidad de nuestra capacidad de estimación de las magnitudes de las cosas del mundo de los sentidos es para esta idea el despertar del sentimiento de una capacidad suprasensible en nosotros. Y el uso que el discernimiento hace de forma natural de ciertos objetos al efecto del último (el sentimiento), no el objeto de los sentidos, es grande sin más, y frente a él, sin embargo, todo otro uso es pequeño. En esta medida, no hay que llamar sublime al objeto, sino a la

concordancia armónica del espíritu mediante una cierta representación que ocupa al discernimiento reflexionante.

Así pues, a las anteriores fórmulas de definición de lo sublime todavía podemos añadir esta otra: *sublime es aquello que, aun pudiendo tan sólo ser pensado, hace patente una capacidad del ánimo que sobrepasa cualquier patrón de medida de los sentidos.*

<Ak. V 251> \ § 26. *De la estimación de las magnitudes de las cosas naturales exigible para la idea de lo sublime*

La estimación de magnitudes por medio de conceptos numéricos (o sus signos en el álgebra) es matemática, pero la estimación en la
[B 86] mera intuición (según la medida de los ojos) es | estética. Ahora bien, es cierto que determinados conceptos acerca de cómo de *grande* es algo sólo [47] podemos adquirirlos mediante números cuya unidad es la medida (en todo caso, aproximaciones mediante la serie numérica que progresa hasta el infinito). De esta manera, toda estimación lógica de magnitudes es matemática. Pero dado que la magnitud de la medida tiene, en efecto, que aceptarse como conocida, entonces —en el caso de que ésta tuviera que valorarse a su vez mediante números cuya unidad tendría que ser otra medida, por ende matemáticamente— nunca podríamos tener una medida primera o fundamental, ni tampoco, por tanto, ningún concepto determinado de una magnitud dada. Así pues, la estimación de la magnitud de la medida fundamental debe consistir meramente en el hecho de que cabe captarla inmediatamente en una intuición y utilizarla mediante la imaginación para exhibir los conceptos numéricos. Es decir, toda estimación de la magnitud de los objetos de la naturaleza es en último extremo estética (esto es, determinada subjetiva y no objetivamente).

Ahora bien, ciertamente no hay ningún máximo para la estimación matemática de magnitudes (pues el poder de los números llega hasta lo infinito), pero para la estimación estética de magnitu-

[47] *sólo*: añadido en B y C. [*N.T.*]

des hay, en efecto, un máximo. Y de éste digo que cuando se enjuicia como medida absoluta por encima de la cual no es posible subjetivamente (para el sujeto que enjuicia) nada más grande, entonces lleva consigo la idea de lo sublime y da lugar a aquella emoción que no puede producir ninguna estimación matemática de las magnitudes mediante números (a no ser | y en tanto que aquella medida [B 87] fundamental estética siga viva en la imaginación), pues la estimación matemática sólo representa la magnitud relativa por comparación con otras del mismo tipo, mientras que la estética, sin embargo, representa la magnitud sin más en tanto que el ánimo puede captarla en una intuición.

Recoger intuitivamente en la imaginación un *quantum* para poder utilizarlo como medida o, en tanto que unidad, para la estimación de magnitudes mediante números, exige dos actividades de esta capacidad: *aprehensión* (*apprehensio*) y *comprehensión* (*comprehensio aesthetica*). Con la aprehensión no hay ninguna dificultad, pues con ella puede llegarse hasta lo \ infinito. Pero la com- <Ak. V 252>
prehensión se torna cada vez más difícil cuanto más se aleja la aprehensión y alcanza pronto su *maximum*, a saber, la medida fundamental de un máximo estético en la estimación de magnitudes. Pues cuando la aprehensión se ha llevado tan lejos que las representaciones parciales de la intuición sensible comienzan a extinguirse en la imaginación, retrocediendo ésta para la aprehensión de varias de ellas, pierde entonces tanto por una parte como gana por la otra y en la comprehensión es un máximo por encima del cual no puede ir.

Cabe así explicarse lo que Savary señala en sus noticias sobre Egipto: que para recibir toda la emoción de la magnitud de las pirámides uno no puede ni acercarse mucho a ellas, ni tampoco debe alejarse | mucho. Pues si sucede lo último, las partes aprehendidas [B 88] (las piedras unas sobre otras) sólo se representan oscuramente y su representación no produce ningún efecto sobre el juicio estético del sujeto. Pero si sucede lo primero, el ojo necesita un tiempo para completar la aprehensión desde la superficie hasta la cima; pero de este modo siempre se extinguen parcialmente las primeras partes antes de que la imaginación haya recibido las últimas, de suerte que

la comprehensión nunca es completa [48]. De la misma manera puede explicarse suficientemente la perturbación o el tipo de perplejidad que, según se cuenta, asalta al observador en su primera visita a la iglesia de San Pedro en Roma. Pues aquí surge el sentimiento de la falta de adecuación de su imaginación para exhibir las ideas de un todo allí donde la imaginación alcanza su *maximum* y así, en el esfuerzo por ampliarlo, recae en sí misma y se ve trasladada a una emocionante satisfacción.

Ahora no deseo decir nada acerca del fundamento de esta satisfacción que está enlazada con una representación de la que al menos cabría esperar que nos permitiera percatarnos de la falta de adecuación (en consecuencia, también de la carencia de finalidad [B 89] subjetiva) de la representación para el discernimiento en la estimación de magnitudes. Me limitaré a señalar que si el juicio estético | debe darse *puro* (no mezclado con ninguno *teleológico* en tanto que juicio de la razón) y que si en esta medida debe darse un ejemplo que se adapte totalmente a una crítica del discernimiento estético, entonces lo sublime no debe mostrarse ni en productos del arte (por ejemplo, edificios, columnas, etc.) donde un fin humano de- <Ak V 253> termina tanto la forma como la magnitud, ni en cosas naturales *cuyo concepto ya lleva consigo \ un fin determinado* (por ejemplo, animales cuya determinación natural es conocida), sino en la naturaleza en bruto

[48] Cfr. Claude Etienne Savary, *Zustand des alten und neuen Egyptens in Ansehung seiner Einwohner, der Handlung, des Ackerbaues, der polistischen Verfassung usw.* Aus dem Französischen des Herrn Savary, 2. Aufl. mit Zusätzen und Verbesserungen von J. G. Schneider, Berlín, 1798. Cito el fragmento de esta obra que interesa particularmente a Kant: «Cuando alcanzamos el pie de las pirámides dimos una vuelta en torno a ellas contemplándolas con una especie de espanto. Cuando se las ve desde cerca parecen estar compuestas de piedras cuadradas; pero cuando uno se aleja unos cientos de pasos de ellas, el tamaño de las piedras se pierde entonces en la inmensidad de la construcción y parecen así muy pequeñas. La medida de las mismas todavía constituye un problema» (p. 148). Savary, pues, informa acerca de la oscilación de un patrón de medida: cuando se está muy cerca de las pirámides puede utilizarse las mismas piedras como patrón de medida, pero en tal caso no cabe captar toda la pirámide; cuando uno se aleja puede verse la pirámide en su totalidad, pero entonces, dado que las piedras se ven muy pequeñas, no puede verse a la construcción como una multiplicidad compuesta de unidades. [*N.T.*]

sólo en tanto que ella contiene magnitudes (y en ésta, incluso, sólo en la medida en que por sí no lleve consigo estímulo o emoción alguno que implique un peligro real). Pues en este tipo de representación la naturaleza no contiene nada que sea monstruoso (ni grandioso u horrendo): la magnitud aprehendida puede crecer tanto como se quiera con tal de que la imaginación pueda comprehenderla en un todo. Un objeto es *monstruoso* cuando mediante su magnitud aniquila el fin que constituye su concepto. Pero se denomina *colosal* a la mera representación de un concepto casi demasiado grande para cualquier exhibición (que linda con lo relativamente monstruoso), porque el fin de la exhibición de un concepto experimenta dificultades si la intuición del objeto es casi demasiado grande para nuestra capacidad de aprehensión. Pero un juicio puro sobre lo sublime no debe tener como fundamento | de determinación absolu- [B 90]
tamente ningún fin del objeto, si es que debe ser estético y no confundirse con un juicio del entendimiento o de la razón.

* * *

Dado que todo lo que debe gustar sin interés al discernimiento meramente reflexionante debe llevar consigo en su representación una
210 finalidad subjetiva y en tanto que tal válida universalmente, pero a la vez aquí no hay en el fundamento del enjuiciamiento ninguna finalidad de la *forma* del objeto (como sí la hay en lo bello), se pregunta: ¿cuál es esta finalidad subjetiva?, ¿por medio de qué es prescrita como norma para ofrecer un fundamento para una satisfacción válida universalmente en la mera estimación de magnitudes y ciertamente en aquella que se ve impulsada hasta la falta de adecuación de nuestra capacidad de la imaginación en la representación del concepto de una magnitud?

En la comprehensión exigible para la representación de magnitudes la imaginación progresa por sí misma hasta lo infinito sin que nada le estorbe; pero el entendimiento la guía mediante conceptos numéricos para los que aquélla debe proveer el esquema. Ciertamente, en este proceder, en tanto que perteneciente a la estimación lógica de magnitudes, hay algo teleológico según el concepto de un fin (cada medida es uno de tales fines), pero no hay nada teleológico ni que guste para el discernimiento estético. En

[B 91] <Ak. V 254> esta finalidad intencional | tampoco hay nada que \ obligue a impulsar la magnitud de la medida y, en esta medida la comprehensión de la pluralidad en una intuición, hasta los límites de la capacidad de la imaginación, por muy lejos que ésta pueda alcanzar en sus exhibiciones. Pues en la estimación de las magnitudes (de la aritmética) que realiza el entendimiento se llega igual de lejos si se impulsa la comprehensión de las unidades hasta el número 10 (en la decádica) o sólo hasta el 4 (en la tetráctica) [49]. Pero la generación ulterior de magnitudes en la comprehensión (o en la aprehensión si el *quantum* está dado en la intuición) se cumple progresivamente (no comprehensivamente) según un principio adoptado de progresión. En esta estimación matemática de magnitudes el entendimiento queda tan bien servido y satisfecho tanto si la imaginación elige como unidad una magnitud que cabe captar de una mirada, por ejemplo, un pie o una vara, como si elige una milla alemana o incluso el diámetro terrestre, cuya aprehensión es ciertamente posible, pero no su comprehensión en una intuición de la imaginación (no mediante la *comprehensio aesthetica*, si bien sí mediante la *comprehensio logica* en un concepto numérico). En ambos casos la estimación lógica de magnitudes arriba sin impedimentos hasta lo infinito.

Ahora bien, el ánimo escucha en sí la voz de la razón, que exige totalidad para todas las magnitudes dadas, incluso para aquellas [B 92] que, ciertamente, nunca pueden aprehenderse totalmente, | pero que al mismo tiempo (en la representación sensible) se enjuician como totalmente dadas. En esta medida, exige comprehensión en *una* intuición y reclama una exhibición de todos aquellos miembros de una serie numérica que crece progresivamente. Ni tan siquiera lo infinito (espacio y tiempo expirado) se exceptúa de esta exigencia, sino que más bien hace inevitable pensarlo (en el juicio de la razón común) como *totalmente dado* (según su totalidad).

[49] Con la expresión «decádica» Kant se refiere al sistema decimal. La tetráctica alude al número pitagórico 4, a partir del cual, por combinación de sus partes constitutivas, puede derivarse con facilidad el sistema decimal (4 + 3 + 2 + 1 = 10). [*N.T.*]

Pero lo infinito es grande sin más ni más (no de manera meramente comparativa). Comparado con él todo lo demás (magnitudes de la misma especie) es pequeño. Y lo que es más importante: la mera posibilidad de poder pensarlo como un todo indica una capacidad del ánimo que sobrepasa todo patrón de medida de los sentidos. Pues a este respecto cabría exigir una comprehensión que proporcionase como unidad un patrón de medida que tuviese con lo infinito una presunta relación numérica determinada, lo cual es imposible. Sin embargo, *aunque sólo sea para poder pensar* sin contradicción el infinito dado [50], se exige en el ánimo humano una capacidad que es ella misma suprasensible. Pues sólo gracias a ella y \ a su idea de un *nou-* <Ak. V 255>
menon (que no autoriza intuición alguna, pero que, sin embargo, se pone como substrato de la intuición del mundo en tanto que mero fenómeno) lo infinito del mundo de los sentidos queda totalmente comprehendido —en la estimación intelectual pura de las magnitudes— | *bajo* un concepto, si bien en la estimación matemática nunca [B 93]
puede pensarse completamente *mediante conceptos numéricos*. Incluso la capacidad de poder pensar como dado (en su substrato inteligible) lo infinito de la intuición suprasensible sobrepasa todo patrón de medida de la sensibilidad y es grande por encima de toda comparación, incluso con la capacidad de estimación matemática: ciertamente, no con propósito teórico para la capacidad cognoscitiva, pero sí como ampliación del ánimo, el cual, con otro propósito (práctico), se siente capacitado para traspasar las barreras de la sensibilidad.

Así pues, la naturaleza es sublime en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud. Lo cual no puede suceder sino mediante la falta de adecuación incluso del máximo esfuerzo de nuestra imaginación para la estimación de la magnitud de un objeto. Ahora bien, para la estimación matemática de magnitudes la imaginación se adecua a todo objeto para ofrecerles una medida suficiente, porque los conceptos numéricos del entendimiento —mediante progresión— pueden adecuar toda medida a cualquier magnitud dada [51]. Así pues, para concebir la aprehen-

[50] *dado*: añadido en B y C. [*N.T.*]
[51] A: *cualquier magnitud. Así pues*... [*N.T.*]

sión progresiva en un todo de la intuición tiene que sentirse la estimación *estética* de magnitudes, en la que el anhelo hacia la compre-
[B 94] hensión sobrepasa la capacidad de la imaginación. | Y aquí se percibe al mismo tiempo la falta de adecuación de esta capacidad ilimitada en el progreso para captar con la mínima energía del entendimiento un patrón de medida apto para la estimación de magnitudes, y para usarlo en la estimación de magnitudes. Ahora bien, el patrón de medida de la naturaleza auténtico e inmodificable es el todo absoluto de la misma, el cual, en ella como fenómeno, es infinitud comprehendida. Pero como este patrón de medida fundamental es en sí mismo un concepto contradictorio (por la imposibilidad de la totalidad absoluta de progreso sin fin), entonces aquella magnitud de un objeto natural en la que la imaginación emplea infructuosamente toda su capacidad de comprehensión, tiene que conducir el concepto de naturaleza a un substrato suprasensible (como fundamento para ella y al mismo tiempo para nuestra capacidad de pensar) que es grande por encima de todo patrón de medida de los sentidos y que, por tanto, permite enjuiciar como *subli-*
<Ak. V 256> *me* no tanto \ al objeto, cuanto más bien a la disposición del ánimo en la estimación del mismo.

De esta manera, así como el discernimiento estético —en el enjuiciamiento de bello— refiere la imaginación en su libre juego al *entendimiento* para coincidir con sus *conceptos* en general (sin determinarlos), así también la misma capacidad —en el enjuiciamiento de una cosa como sublime— se refiere a la *razón* para compatibilizarse subjetivamente con sus *ideas* (sin determinar cuáles), esto es, para
[B 95] producir una disposición del ánimo | que sea conforme y compatible con ellas y que provoque la influencia de determinadas ideas (prácticas) sobre el ánimo.

A partir de aquí se ve también que la verdadera sublimidad sólo tiene que buscarse en el ánimo del que enjuicia, no en el objeto de la naturaleza cuyo enjuiciamiento da lugar a esta disposición del ánimo. ¿Quién querría llamar sublimes a las masas informes de montañas apiladas unas sobre otras en salvaje desorden, con sus cimas cubiertas de hielo, o al mar sombrío y furioso, etc.? Pero el ánimo se siente favorecido en su propio enjuiciamiento cuando en la contem-

plación de tales cosas, sin atender a su forma, se abandona a la imaginación y a una razón que se limita a ampliar a esa imaginación con la cual está conectada, si bien sin un fin determinado, al encontrar todo el poder de la imaginación inadecuado [52] a sus ideas.

Todos los casos donde se nos da como medida para la imaginación no tanto un concepto numérico mayor, cuanto más bien una unidad grande (para abreviar, la serie numérica), nos proporcionan ejemplos de lo matemáticamente sublime de la naturaleza en la mera intuición. Un árbol valorado según la medida de un hombre da en todo caso un patrón de medida para una montaña y si ésta tuviera, por ejemplo, una milla de altura, puede servir como unidad para el número que expresa el diámetro terrestre y hacerlo intuible. El diámetro terrestre puede servir como unidad de medida para el sistema planetario | conocido por nosotros; éste para el sistema de la [B 96] vía láctea, y el inconmensurable conjunto de tales sistemas de la vía láctea (que bajo el nombre de nebulosas presumiblemente constituyen de nuevo entre sí un sistema semejante) no nos permite aguardar aquí límite alguno [53]. Ahora bien, lo sublime en el enjuiciamiento estético de un todo tan inconmensurable no reside tanto en la magnitud del número, cuanto en que en el progreso siempre podemos alcanzar unidades mayores. A ello contribuye la división sistemática del edificio \ del mundo, que siempre nos representa, eva- <Ak. V 257> diéndose, toda magnitud como pequeña, pero que realmente nos representa a nuestra imaginación en toda su ausencia de fronteras y con ella a la naturaleza como desvaneciéndose ante las ideas de la razón cuando debe proporcionar una exhibición adecuada a ellas.

§ 27. *De la cualidad de la satisfacción en el enjuiciamiento de lo sublime*

Respeto es el sentimiento de la falta de adecuación de nuestra capacidad para alcanzar una idea *que es ley para nosotros*. Tal es la idea de una

[52] C: *adecuado*. [*N.T.*]

[53] Cfr. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755 (Akad. Ausg. I, 230-234). [*N.T.*]

comprehensión de cada uno de los fenómenos que se nos puedan dar en la intuición de un todo, pues se trata de una idea que se nos impone por medio de una ley de la razón que no reconoce ninguna
[B 97] otra medida determinada y válida e | inmodificable [54] para todo el mundo salvo el todo absoluto. Pero incluso en sus mayores esfuerzos, nuestra imaginación evidencia sus barreras y su falta de adecuación con respecto a la comprehensión exigida por ella de un objeto dado en un todo de la intuición (en esta medida, para la exhibición de una idea de la razón), pero al mismo tiempo también demuestra su determinación para producir la adecuación con ella en tanto que una ley. Así pues, el sentimiento de lo sublime en la naturaleza es de respeto por nuestra propia determinación, respeto, empero, que mostramos ante un objeto de la naturaleza mediante una cierta subrepción (confusión de un respeto por el objeto en lugar del respeto por la idea de humanidad en nuestro sujeto), un objeto que, por así decirlo, nos hace intuible la superioridad de la determinación racional de nuestras capacidades cognoscitivas sobre la mayor capacidad de la sensibilidad.

Así pues, el sentimiento de lo sublime es un sentimiento de displacer que surge a partir de la falta de adecuación de la imaginación en la estimación estética de magnitudes por medio de la razón y es, al mismo tiempo, un placer suscitado por la concordancia de este juicio sobre la falta de adecuación de la mayor capacidad sensible con ideas de la razón, en tanto que esforzarse hacia tales ideas es una ley para nosotros. En efecto, para nosotros es ley (de la razón) y forma parte de nuestra determinación el valorar como pequeño en
[B 98] comparación con las ideas de la razón | todo lo que la naturaleza, en tanto que objeto de los sentidos, contiene como siendo grande para nosotros; y lo que el sentimiento de esta determinación supra-
<Ak. V 258> sensible impulsa en nosotros coincide con aquella ley. \ Ahora bien, el mayor esfuerzo de la imaginación en la exhibición de la unidad para la estimación de magnitudes es una relación con algo ***absolutamente grande***. En consecuencia, también es una relación con la ley de la razón de aceptar sólo a ese algo absolutamente grande como me-

[54] A: modificable. [*N.T.*]

dida suprema de las magnitudes. Así pues, la percepción interna de la inadecuabilidad de todo patrón de medida sensible para la estimación de magnitudes de la razón es una compatibilidad con leyes de la misma razón, y es un displacer que el sentimiento de nuestra determinación suprasensible impulsa en nosotros, de acuerdo con la cual es teleológico (por ende placer) encontrar que aquel patrón de medida de la sensibilidad es inadecuado [55] para las ideas del entendimiento.

El ánimo se siente *movido* en la representación de lo sublime en la naturaleza, mientras que en los juicios estéticos sobre lo bello se encuentra en la *más serena* contemplación. Este movimiento (sobre todo en su comienzo) puede compararse con una conmoción, esto es, con una atracción y repulsión rápidamente cambiantes provocadas, precisamente, por idéntico objeto. Lo excesivo para la imaginación (hasta donde es impelida en la aprehensión de la intuición) es, por así decirlo, un abismo donde ella misma teme perderse. Sin embargo, producir un esfuerzo tal de la imaginación no es excesivo para la idea de la razón de lo suprasensible, sino que es conforme | a su ley: por tanto, es de nuevo atractivo en exacta- [B 99]
216 mente la misma medida en la que era repulsivo para la mera sensibilidad. Pero a este respecto el mismo juicio siempre sigue siendo estético, porque sin tener como fundamento un concepto determinado del objeto tan sólo representa como armónico, incluso mediante su contraste, el juego subjetivo de las capacidades del ánimo (imaginación y razón). Pues así como en el enjuiciamiento de lo bello, imaginación y entendimiento ponen de manifiesto la finalidad subjetiva por medio de su unanimidad, del mismo modo, aquí [56], la imaginación y la *razón* producen la finalidad subjetiva de las capacidades del ánimo por medio de su conflicto, a saber, un sentimiento de que tenemos una razón pura y autosuficiente, o [57] una capacidad para la estimación de magnitudes cuya superioridad sólo puede hacerse intuible mediante la insuficiencia de

[55] C: *adecuado*. [*N.T.*]
[56] *aquí*: añadido en B y C. [*N.T.*]
[57] *o*: añadido en B y C. [*N.T.*]

aquella capacidad que es ilimitada en la exhibición de las magnitudes (de los objetos sensibles).

La medición de un espacio (en tanto que aprehensión) es al mismo tiempo su descripción, en esta medida, es un movimiento objetivo en la imaginación y un *progressus*. La comprehensión de la multiplicidad en la unidad (no del pensamiento, sino de la intuición, en esta medida de lo sucesivamente-aprehendido en un instante) es por el contrario un *regressus* que a su vez supera la condición temporal en
<Ak. V 259> el \ *progressus* de la imaginación y hace intuible la *simultaneidad*. Así
[B 100] pues (dado que la sucesión temporal es una condición | del sentido interno y de una intuición), es un movimiento subjetivo de la imaginación por medio del cual violenta al sentido interno, violencia que tiene que ser tanto más notable cuanto más grande sea el *quantum* que la imaginación comprehende en una intuición. Así pues, el esfuerzo por captar una medida para magnitudes en una intuición singular (cuya aprehensión exige un tiempo notable) es un tipo de representación que considerada subjetivamente es contraria al fin, pero objetivamente exigible para la estimación de magnitudes; en esta medida, es teleológica: por lo cual precisamente la misma violencia que padece el sujeto por medio de la imaginación, se enjuicia como teleológica *para la determinación total* del ánimo.

La *cualidad* del sentimiento de lo sublime es que es un sentimiento de displacer sobre la capacidad de enjuiciamiento estético en un objeto, la cual, sin embargo, se representa al mismo tiempo como teleológica. Lo cual es posible porque la propia incapacidad descubre la conciencia de una capacidad ilimitada del mismo sujeto, y el ánimo puede enjuiciar estéticamente lo último sólo por medio de lo primero.

En la estimación lógica de magnitudes, la imposibilidad de alcanzar en el espacio y el tiempo la totalidad absoluta mediante el *progressus* de la medición de las cosas del mundo de los sentidos, se reconoce como objetiva (es decir, la imposibilidad *de pensar* lo infinito
[B 101] como meramente dado) [58] | y no como meramente subjetiva (esto es, como incapacidad para *captarlo*), porque aquí no se atiende en modo alguno, como medida, al grado de la comprehensión en una

[58] A: *como enteramente dado*. [N.T.]

intuición, sino que todo depende de un concepto numérico. Pero en una estimación estética de magnitudes el concepto numérico debe cesar o modificarse, y la comprehensión de la imaginación para la unidad de la medida (por tanto, evitando el concepto de una ley de producción sucesiva de los conceptos de magnitudes) es por sí sola teleológica. Así pues, si una magnitud alcanza en una intuición casi el extremo [59] de nuestra capacidad de comprehensión y la imaginación, sin embargo, mediante magnitudes numéricas (de las que somos conscientes, para nuestra capacidad, como ilimitadas) se ve exhortada en una comprehensión estética a una unidad mayor, entonces nos sentimos en el ánimo como estéticamente encerrados entre fronteras. Pero el displacer con respecto a la necesaria ampliación de la imaginación hacia la adecuación con aquello que es ilimitado en nuestra capacidad de la razón, a saber, la \ idea de un todo absoluto, <Ak. V 260> en esta medida, la inconveniencia y el carácter ateleológico de la capacidad de la imaginación para las ideas de la razón y para despertarlas, el displacer con respecto a todo ello se representa, sin embargo, como teleológico. Pero precisamente por ello, el mismo juicio estético se torna subjetivamente teleológico para la razón en tanto que fuente de las ideas, esto es, en tanto fuente de una tal comprehensión intelectual para la que toda comprehensión estética es pequeña. Y | el objeto se acepta como sublime con un placer que sólo [B 102] es posible por medio de un displacer.

B) De lo dinámicamente sublime de la naturaleza [60]

§ 28. *De la naturaleza como un poder*

Poder es una capacidad que se sobrepone a grandes obstáculos. A lo mismo se le llama *fuerza* cuando también se sobrepone a la resisten-

[59] C: *lo externo.* [*N.T.*]

[60] En la tradición de Longino lo «sublime» es una expresión que sirve para caracterizar un determinado estilo literario: «Cuando un hombre sensato y versado en la literatura oye algo repetidamente y su alma no es transportada hacia pensamientos elevados, ni al volver a reflexionar sobre ello tampoco queda en su espí-

cia de aquello que posee poder. Considerada en el juicio estético como poder que no tiene fuerza sobre nosotros, la naturaleza es *dinámicamente sublime*.

Si debemos enjuiciar a la naturaleza dinámicamente como sublime, tiene entonces que representarse como provocando temor (si bien no a la inversa: nuestro juicio estético no encuentra sublime todo objeto que produce temor). Pues en el enjuiciamiento estético (sin concepto) la supremacía frente obstáculos sólo puede enjuiciarse según la magnitud de la resistencia. Ahora bien, aquello que nos esforzamos en resistir es un mal y si no encontramos crecida nuestra capacidad de resistencia, es un objeto que provoca temor. Así pues, para el discernimiento estético la naturaleza sólo puede valer como poder, en esta medida como dinámi-
[B 103] camente sublime, | en tanto que se considera como objeto que provoca temor.

ritu más que meras palabras, que, si las examinas cuidadosamente, se convierten en algo insignificante, entonces se puede decir con toda seguridad que no es algo verdaderamente sublime, ya que sólo se conservó mientras era escuchado. Pues, en realidad, es grande sólo aquello que proporciona material para nuevas reflexiones y hace difícil, más aún imposible, toda oposición y su recuerdo es duradero e indeleble. En una palabra, considera hermoso y verdaderamente sublime aquello que agrada siempre y a todos» (Longino, *Sobre lo sublime*, 7, 3-4, trad. José García López). Posteriormente, sin embargo, a través de More, Dennis, Adison y Shaftsbury, lo sublime pasó a designar una característica de la misma naturaleza o de algunos de sus objetos (cfr. Marjorie Hope Nicolson, *Mountain Gloom and Mountain Glory. The Development of the Aesthetichs of the Infinite*, New York, 1959). El autor que sirve de eslabón entre Kant y esta otra tradición es Edmund Burke: *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabnen und Schönen*. Nach der fünften Englische Ausgabe übersetzt von Christian Garve, Riga, 1773 (reimp. Bristol, 2001). «Lo infinito –escribe Burke– llena el alma con aquella especie de agradable espanto que constituye el efecto propio y el rasgo más seguro de lo sublime» (p. 113). Kant comparte con Burke la ambivalencia del sentimiento de lo sublime, que oscila entre placer y displacer o que se trata de un displacer que se transforma en placer, pero lo subjetiviza radicalmente: para Kant lo sublime ya no es la misma naturaleza, sino el sujeto que posee un determinado estado de ánimo (sublime) con el que contempla los fenómenos más espantosos de la naturaleza (cfr. Christine Pries, *Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*, Berlín, 1995). [*N.T.*]

Pero cabe considerar a un objeto como *temible* sin sentir temor *ante* él, cuando lo enjuiciamos de modo tal que meramente *pensamos* el caso de querer oponerle alguna resistencia, y pensamos asimismo que, entonces, toda resistencia sería ampliamente vana. De este modo teme el virtuoso a Dios, sin sentir temor ante él, porque no piensa ningún \ caso en el que querer oponerse a él y a sus manda- <Ak. V 261>
mientos. Pero en todos aquellos casos que piensa como no imposibles en sí, lo reconoce como temible.

El que se atemoriza no puede en modo alguno juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, al igual que aquel que está invadido por la inclinación y el apetito tampoco puede juzgar sobre lo bello. Aquél rehúye la visión de un objeto que le infunde espanto; y es imposible encontrar satisfacción en un horror experimentado con seriedad. Por ello, el agrado con el cese de un padecimiento es el *regocijo*. Pero éste, cuando surge de la liberación frente a un peligro, es un regocijo con el propósito de no exponerse nunca más al mismo peligro. Más aún, ni siquiera cabe recordar con agrado aquella sensación y todavía menos buscar por uno mismo la ocasión de volver a sentirla.

... 220 | Las rocas temerariamente suspendidas encima de nosotros y [B 104]
que amenazan con desplomarse, las nubes tormentosas que se acumulan en el cielo cargadas con rayos y truenos, los volcanes con toda su fuerza destructiva, los huracanes con la devastación que dejan tras sí, el ilimitado océano en toda su rebeldía, la catarata de un río poderoso y cosas semejantes, convierten en una pequeñez insignificante a nuestra capacidad de resistencia, en comparación con su poder. Pero con sólo que nos encontremos en un lugar seguro su visión resulta tanto más atractiva cuanto más temible es. Llamamos a estos objetos sublimes porque elevan la fortaleza del alma por encima de su media habitual, y permiten descubrir en nosotros una capacidad de resistencia de un tipo muy diferente que nos da valor para poder medirnos con la aparente omnipotencia de la naturaleza.

Pues así como encontramos nuestra propia limitación en la inconmensurabilidad de la naturaleza y en la impotencia de nuestra capacidad para tomar un patrón de medida proporcionado a la estimación estética de las magnitudes de su *ámbito*, pero al mismo tiem-

po, sin embargo, también encontramos en nuestra capacidad racional otro patrón de medida no sensible que tiene bajo sí aquella misma infinitud como unidad, frente a la cual todo en la naturaleza es pequeño, y en esta medida encontramos en nuestro ánimo una superioridad sobre la naturaleza, incluso en toda su inconmensurabilidad, del mismo modo, la irresistibilidad de su poder también nos
[B 105] da a conocer a nosotros, considerados como seres | naturales, nuestra impotencia física [61], pero descubre al mismo tiempo una capacidad para enjuiciarnos como independientes frente a ella, así como una superioridad sobre la naturaleza, donde se fundamenta una independencia de un tipo totalmente diferente de aquella que
<Ak. V 262> la naturaleza fuera de nosotros puede atacar y poner en peligro, \ donde la humanidad en nuestra persona permanece íntegra, aunque el ser humano tenga que sucumbir ante aquella fuerza. De esta manera, nuestro juicio estético no enjuicia a la naturaleza como sublime en la medida en que despierta temor, sino porque moviliza en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para contemplar como pequeño aquello que nos inquieta (bienes, salud y vida) y, en esta medida, también para no considerar inadvertidamente su poder (al que con respecto a tales cosas estamos en todo caso sometidos), frente a nosotros y nuestra personalidad, como un poder bajo el cual tendríamos que doblegarnos, cuando están en juego nuestros principios más elevados y su afirmación o abandono. Así pues, la naturaleza se llama aquí sublime tan sólo porque eleva la imaginación a la exhibición de aquellos casos en los cuales el ánimo puede sentir la propia sublimidad de su determinación, incluso frente a la naturaleza.

Esta autoestima no pierde nada por el hecho de que tengamos que vernos seguros para sentir esta entusiástica satisfacción. En esta medida, puesto que el peligro no va en serio, podría parecer que
[B 106] tampoco lo va la | sublimidad de nuestra capacidad espiritual. Pues la satisfacción sólo concierne aquí a la *determinación* de nuestra capacidad que se descubre en un caso semejante, al igual que la disposición para la misma sólo está en nuestra naturaleza. Ahora bien, su

[61] *física*: añadido en B y C. [*N.T.*]

desarrollo y ejercicio nos es confiado a nosotros y queda a [62] nuestra incumbencia. Y aquí reside la verdad, por mucho que el ser humano pueda ser consciente de su efectiva impotencia presente y real cuando extiende su reflexión hasta este extremo.

Ciertamente, este principio parece ser de una sutileza en exceso rebuscada y por ende exagerado para un juicio estético. Pero la observación del ser humano demuestra lo contrario, así como que puede ser fundamento para los enjuiciamientos más comunes, si bien no siempre se es consciente de tal principio. ¿Pues qué es objeto de la máxima admiración, incluso para los salvajes? Un ser humano que no se asusta, que no se atemoriza y que, por tanto, no retrocede ante el peligro, pero que al mismo tiempo, con plena conciencia, se pone enérgicamente manos a la obra. Incluso en los estados más civilizados sigue vigente esta superior consideración del guerrero. Sólo que a lo anterior hay que añadir que demuestre al mismo tiempo todas las virtudes de la paz, benevolencia, compasión, e incluso un cuidado conveniente para con su propia persona: precisamente porque en todo ello se reconoce, con el peligro a modo de piedra de toque, el carácter indomeñable de su ánimo. A este respecto puede discutirse todo lo que se quiera sobre el | \ respeto que, en la comparación del [B 107]
222 político con el general, merecen uno u otro: el juicio estético se decide por el último. Incluso cuando la guerra se lleva a cabo con orden y respeto sagrado por los derechos civiles, tiene algo sublime en sí y convierte a la forma de pensar del pueblo que la hace de este modo en tanto más sublime cuanto a más peligros se ha expuesto y bajo ellos ha podido afirmarse como valiente. Por el contrario, una larga paz acostumbra a hacer dominante el mero espíritu comercial y con él la abyecta avaricia, cobardía y blandura, y acostumbra a degradar el modo de pensar del pueblo. <Ak. V 263>

En contra de este análisis del concepto de lo sublime en tanto que se atribuye al poder parece oponerse el hecho de que acostumbramos a representarnos a Dios iracundo en los huracanes, en las tormentas, en los terremotos, etc., pero también, al mismo tiempo, exhibiéndose en su sublimidad. De suerte que sería una locura y un

[62] A: *es de.* [*N.T.*]

sacrilegio imaginarse una superioridad de nuestro ánimo sobre los efectos y, como parece, incluso sobre las intenciones de un poder semejante. Aquí no parece haber lugar para ningún sentimiento de la sublimidad de nuestra propia naturaleza, sino que más bien la sumisión, la postración y el sentimiento de la total impotencia parecen ser aquí la índole anímica adecuada frente al fenómeno de un
[B 108] objeto semejante, y que habitualmente también acostumbran | a enlazarse con su idea en estos acontecimientos de la naturaleza. En la religión en general, la postración, la adoración con cabezas humilladas, con ademanes y voces compungidos y llenos de miedo, parecen ser los únicos comportamientos adecuados en presencia de la divinidad, un comportamiento que, por ello, han aceptado y continúan observando la mayoría de los pueblos. Pero esta disposición de ánimo no está ni mucho menos enlazada necesariamente y en sí con la idea de la *sublimidad* de una religión y de su objeto. El ser humano, que se atemoriza realmente porque encuentra dentro de sí la causa para ello, pues es consciente de que su reprobable disposición de ánimo choca con un poder cuya voluntad es irresistible y al mismo tiempo justa, no se encuentra en modo alguno en el estado de ánimo [63] necesario para admirar la magnitud divina, para lo cual se

exige una disposición de ánimo para la contemplación serena y un juicio totalmente libre [64]. Sólo entonces, cuando es consciente de un talante sincero y del gusto de Dios, sirven aquellos efectos del poder para despertar en él la idea de la sublimidad de este Ser, en la medida en que reconoce en sí mismo una sublimidad del talante conforme a la voluntad de este Ser y gracias a ello se eleva sobre el temor ante tales efectos de la naturaleza, que no considera enton-
<Ak. V 264> ces \ erupciones de su ira. Incluso la humildad (en tanto que severo enjuiciamiento de unos defectos que de lo contrario, en la conciencia de talantes buenos, pueden fácilmente encubrirse bajo la fragilidad de la naturaleza humana) es una disposición de ánimo
[B 109] | sublime para someterse voluntariamente a los dolores de la autorreprensión y aniquilar poco a poco sus causas. Sólo de esta

[63] A: *no está en absolutamente ningún*. [N.T.]
[64] A: *libre de coerción*. [N.T.]

manera se diferencia internamente la religión de la superstición; esta última no fundamenta en el ánimo la veneración por lo sublime, sino el temor y el miedo ante el Ser omnipotente bajo cuya voluntad se ve sometido el horrorizado ser humano, sin valorar a tal Ser por encima de todas las cosas. De lo cual, ciertamente, no puede surgir otra cosa que la petición de gracia y el engatusamiento, en lugar de una religión que apunte a una buena conducción de la vida.

Así pues, la sublimidad no está en ninguna cosa de la naturaleza, sino sólo en nuestro ánimo, en tanto que podemos ser conscientes de nuestra superioridad sobre la naturaleza en nosotros y, por ello, también sobre la naturaleza fuera de nosotros (en la medida en que influye en nosotros). Todo lo que suscita en nosotros este sentimiento, incluido el poder de la naturaleza que desafía nuestras capacidades, se llama entonces sublime (si bien impropiamente). Sólo bajo la presuposición de esta idea en nosotros y en relación con ella, somos capaces de llegar a la idea de la sublimidad de aquel Ser que no provoca nuestro respeto interno meramente por su poder que se pone de manifiesto en la naturaleza, sino mucho más por la capacidad, puesta en nosotros, de enjuiciarla sin temor, pensando así nuestra determinación como sublime por encima de la naturaleza.

| § 29. *De la modalidad del juicio sobre lo sublime de la naturaleza* [B 110]

Hay innumerables cosas de la bella naturaleza sobre las que pretendemos que el juicio de todo el mundo concuerde con el nuestro, lo cual también podemos aguardar sin pretender por ello nada extraordinario. Pero con nuestro juicio sobre lo sublime de la naturaleza no podemos prometernos un acceso tan fácil a los demás, pues para poder emitir un juicio sobre esta superioridad de los objetos de la naturaleza parece exigirse una cultura mucho más amplia, no sólo del discernimiento estético, sino también de las capacidades cognoscitivas que están en su fundamento.

\ La disposición del ánimo para el sentimiento de lo sublime exige que aquél esté predispuesto para recibir ideas, pues precisa- <Ak. V 265>

mente en la inadecuabilidad de la naturaleza para con estas últimas (en esta medida, sólo bajo su presuposición y bajo la tensión de la imaginación para tratar a la naturaleza como un esquema para las ideas) subsiste lo espantoso para la sensibilidad que es al mismo tiempo, sin embargo, atractivo: porque es una violencia que la razón ejerce sobre aquélla tan sólo para ampliar adecuadamente su auténtico ámbito (el práctico) y para asomarla al infinito que es para aqué-
[B 111] lla un abismo. De hecho, sin el desarrollo | de ideas morales, aquello que preparados por la cultura llamamos sublime sería para el ser humano tosco algo meramente espantoso. En las demostraciones de la fuerza destructiva de la naturaleza y en los grandes patrones de medida de su poder, frente a los cuales los suyos quedan en nada, vería el peligro y la necesidad que circundarían al ser humano que fuera allí desterrado. De esta forma (tal y como lo cuenta el Sr. de Saussere), el buen y por lo demás razonable campesino saboyano llamaba locos a todos los amantes de las montañas nevadas [65]. ¿Quién sabe si también con derecho si aquel observador hubiera arrostrado los peligros a los que aquí se había expuesto tan sólo por capricho o para poder ofrecer una descripción patética de ellos, tal y como acostumbran a hacer la mayoría de los viajeros? Pero su propósito era instruir a los seres humanos, y el excelente hombre tenía y quería ofrecer a los lectores de sus viajes una sensación que elevara el alma.

Pero precisamente porque el juicio sobre lo sublime de la naturaleza requiere cultura (más que el juicio sobre lo bello), precisamente por ello, no lo crea primeramente la cultura para introducirlo luego en la sociedad, por ejemplo, de manera meramente convencional, sino que tiene su fundamento en la naturaleza humana y, ciertamente, en aquello que todo el mundo puede pretender y
[B 112] exigir con su sano entendimiento, a saber, | en la predisposición hacia el sentimiento para las ideas (prácticas), esto es, en la predisposición para las ideas morales.

[65] Horatius Benedictus von Saussure (1740-1799), geólogo, metereólogo y físico ginebrino, es el autor de la obra a la que Kant alude: *Reisen durch die Alpen nebst einem Versuche über die Naturgeschichte der Gegenden von Genf*, 4 Bde. Leipzig, 1781-1788 (hay reimp. de la edición francesa: *Voyage dans les Alpes*, Ginebra, 1978). [*N.T.*]

Así pues, aquí se fundamenta la necesidad de la aprobación del juicio de otros sobre lo sublime con el nuestro, aprobación que nosotros atribuimos al mismo tiempo a nuestro juicio: pues así como reprochamos un defecto del *gusto* a aquel que es indiferente en el enjuiciamiento de un objeto de la naturaleza que nosotros encontramos bello, del mismo modo, de aquel que permanece impasible ante aquello que nosotros juzgamos sublime decimos que no tiene ningún *sentimiento*. Pero ambas cosas las exigimos de cualquier hombre y también las presuponemos, si es que tiene \ alguna cultu- <Ak. V 266>
ra. Pero con la diferencia de que lo primero lo exigimos de todo el mundo, puesto que aquí el discernimiento refiere la imaginación al entendimiento en tanto que capacidad de conceptos; lo segundo, sin embargo, puesto que aquí el discernimiento refiere la imaginación a la razón en tanto que capacidad de ideas, lo exigimos sólo bajo una presuposición subjetiva (que, sin embargo, creemos estar justificados para poder reclamar de todo el mundo), a saber, la presuposición del sentimiento moral en el ser humano [66]. En esta medida, también atribuimos necesidad a estos juicios estéticos.

En esta modalidad de los juicios estéticos (a saber, la necesidad
226 adecuada a ellos) reside el momento principal de la crítica del discernimiento. Pues tal modalidad hace cognoscible *a priori* un principio en ellos, apartándolos así de la psicología empírica en | la que, de lo con- [B 113]
trario, permanecerían enterrados bajo los conceptos de deleite y dolor (con tan sólo el calificativo implícito de un sentimiento *más sutil*), para ubicarlos —y por medio de ellos al discernimiento— en la clase de aquellos juicios que tienen como fundamento principios *a priori*, y en tanto que tales los eleva a la filosofía transcendental.

Observación general sobre la exposición de los juicios estéticos reflexionantes

En relación con el sentimiento de placer, un objeto se contabiliza o bien entre lo *agradable*, o bien entre lo *bello*, o bien entre lo *sublime*,

[66] *en el ser humano*: añadido en B y C. [*N.T.*]

o bien entre *lo bueno* (en términos absolutos) (*iucumdum, pulchrum, sublime, honestum*).

En tanto que resorte de los deseos, lo *agradable* es en todos los casos de una sola clase, provenga de donde provenga y por muy específicamente diferente que también pueda ser la representación (del sentido y de la sensación, objetivamente considerados). De ahí que al enjuiciar su influencia sobre el ánimo todo depende tan sólo de la cantidad de estímulos (simultáneos y sucesivos) y, por así decirlo, de la masa de sensación agradable, que no puede hacerse comprensible sino por la *cantidad*. Lo agradable tampoco se cultiva, sino que forma parte del mero goce. Lo *bello*, por el contrario, exige la representación de una cierta *cualidad* del objeto, que también cabe hacer comprensible y traer a conceptos (si bien en el juicio estético no se llegue a ellos); y cultiva en tanto que enseña al mismo tiempo a [B 114| prestar atención a la finalidad en el sentimiento de placer. Lo | *sublime* <Ak. V 267> consiste meramente en la *relación* en la que \ lo sensible en la representación de la naturaleza se enjuicia como apto para un posible uso suprasensible suyo. Lo *absolutamente bueno*, enjuiciado subjetivamente según el sentimiento que inspira (el objeto del sentimiento moral) como la determinabilidad de las capacidades del sujeto por medio de la representación de una ley *que obliga sin más* se diferencia sobre todo por la *modalidad* de una necesidad que descansa *a priori* sobre conceptos y que no sólo contiene en sí la *pretensión* de la aprobación de todos, sino el *mandato* de dicha aprobación, y que, ciertamente, no forma parte en sí del discernimiento estético, sino del intelectual puro; tampoco se imputa en un juicio meramente reflexionante, sino en uno determinante, no a la naturaleza, sino a la libertad. Pero la *determinabilidad del sujeto* por medio de esta idea y, ciertamente, de un sujeto que en la sensibilidad puede sentir *obstáculos*, pero que al mismo tiempo puede sentir en sí *como modificación de su estado* la superioridad sobre dichos obstáculos por medio de su superación, es decir, el sentimiento moral, tal determinabilidad está, sin embargo, emparentada con el discernimiento estético y con sus condiciones formales en tanto que puede servir para representar la legalidad de la acción por deber al mismo tiempo como estética, esto es, como sublime o también como bella, sin por ello

sacrificar su pureza; lo cual no acontece cuanto se lo desea poner en relación natural con el sentimiento de lo agradable.

Si se saca el resultado de la exposición realizada hasta el momento sobre los dos tipos de juicios estéticos, entonces, de ella, resultan las siguientes breves definiciones:

Bello es aquello que gusta en el mero enjuiciamiento (así pues, no por medio de la sensación del sentido según un | concepto del [B 115] entendimiento). A partir de aquí se sigue por sí mismo que tiene que gustar al margen de cualquier interés.

Sublime es aquello que gusta inmediatamente gracias a su resistencia frente al interés de los sentidos.

Ambas definiciones, en tanto que definiciones del enjuiciamiento estético válido universalmente, se refieren a fundamentos subjetivos, a saber, por una parte, de la sensibilidad, en la medida en que son teleológicos en beneficio del entendimiento contemplativo; por otra parte, como en contra de la sensibilidad y, en cambio, a favor de los fines de la razón; sin embargo, ambos se unifican en el mismo sujeto y son teleológicos con respecto al sentimiento moral. Lo bello nos prepara para amar sin interés algo, incluso la naturaleza; lo sublime, para valorarlo altamente incluso en contra de nuestro interés (sensible).

\ Puede describirse lo sublime de la siguiente manera: *es un objeto (de la naturaleza) cuya representación determina al ánimo a pensar la inalcanzabilidad de la naturaleza como exhibición de ideas.* <Ak. V 268>

Tomado al pie de la letra y considerado lógicamente, las ideas no pueden exhibirse. Pero si ampliamos nuestra capacidad empírica de representación (matemática o dinámicamente) para la intuición de la naturaleza, se añade inevitablemente la razón en tanto que capacidad de la independencia de la totalidad absoluta, y pone de manifiesto el esfuerzo, si bien vano, del ánimo para adecuar a ella la representación de los sentidos. Este esfuerzo, así como el sentimiento de la inalcanzabilidad de las ideas por medio de la imaginación, es él mismo una exhibición de la finalidad subjetiva de nuestro ánimo en el uso de la imaginación para su determinación suprasensible y nos obliga a *pensar* subjetivamente a la misma naturaleza en su totalidad como exhibición de algo suprasensible, | mas sin poder llevar [B 116] a cabo *objetivamente* esta exhibición.

Pues pronto descubrimos que a la naturaleza en el espacio y en el tiempo le falta completamente lo incondicionado, o sea, también la magnitud absoluta exigida, sin embargo, por la razón más común. Precisamente por ello también hay que recordar que sólo nos las habemos con una naturaleza como fenómeno y que ésta tiene que considerarse como mera exhibición de una naturaleza en sí (que la razón posee en la idea). Pero esta idea de lo suprasensible que, ciertamente, no podemos determinar ulteriormente (o sea, que no podemos *conocer* la naturaleza como exhibición de la misma, sino sólo *pensar*la) se despierta en nosotros gracias a un objeto cuyo enjuiciamiento estético tensa a la imaginación hasta sus límites, sea de ampliación (matemáticamente) o de su poder sobre el ánimo (dinámicamente), en tanto que se fundamenta sobre el sentimiento de una determinación de éste que sobrepasa totalmente el ámbito de la imaginación (el sentimiento moral), con respecto al cual la representación del objeto se enjuicia como subjetivamente teleológica.

De hecho, no cabe pensar un sentimiento para lo sublime de la
naturaleza sin enlazar con él una disposición de ánimo similar a la
tendente a lo moral. Y a pesar de que el placer inmediato en lo be-
llo de la naturaleza presupone y cultiva igualmente una cierta *libera-*
lidad del modo de pensar, esto es, una independencia de la satisfac- 229
ción frente al mero goce de los sentidos, precisamente por ello, la
libertad se representa tanto más en el *juego* que en cualquier asunto
<Ak. V 269> legal, que es la auténtica \ índole de la moralidad de los seres hu-
manos, donde la razón tiene que violentar a la sensibilidad. Sólo
[B 117] que en el juicio estético sobre lo sublime | esta violencia se repre-
senta como ejercida por la misma imaginación en tanto que herra-
mienta de la razón [67].

En esta medida, la satisfacción en lo sublime de la naturaleza es tan sólo *negativa* (mientras que la satisfacción en lo bello es *positiva*), a saber, un sentimiento de privación de la libertad de la imaginación por medio de ella misma, en la medida en que se determina teleológicamente según otra ley que la del uso empírico. Gracias a ello recibe una ampliación y un poder mayor que el que sacrifica, pero cuyo

[67] C: *como mediante una herramienta*... [N.T.]

fundamento está oculto para ella misma, y en su lugar siente el sacrificio o la privación y al mismo tiempo la causa a la que se ve sometida. El *asombro* que limita con el horror, el espanto y el pavor sagrado que conmueve al espectador ante la visión de masas montañosas que se alzan hasta los cielos, de gargantas profundas y aguas que braman en su interior, de páramos hondamente sombríos que invitan a melancólicas meditaciones [68], etc., no es, en la seguridad en la que el espectador se sabe, verdadero temor, sino sólo un intento de introducirnos allí con la imaginación, para sentir precisamente el poder de la misma capacidad para enlazar el movimiento del ánimo, excitado por tales visiones, con el estado sereno del mismo, y mostrarse así superior frente a la naturaleza en nosotros mismos (en esta medida, también fuera de nosotros) en tanto que ésta pueda tener influencia sobre el sentimiento de nuestro bienestar, pues la imaginación, según las leyes de la asociación, hace depender nuestro estado de sosiego de condiciones físicas. Pero precisamente el mismo estado, según los principios del esquematismo del discernimiento (en consecuencia, en tanto que subordinado a la libertad) es herramienta de la razón y de sus ideas, pero en tanto que tal es un poder para afirmar nuestra independencia frente a las influencias de la naturaleza, para menospre-
230 ciar como pequeño aquello que según aquellas leyes de la asociación | es grande y, así, poner lo grande sin más tan sólo en su propia de- [B 118]
terminación (del sujeto). Esta reflexión del discernimiento estético para alzarse hasta conseguir adecuarse con la razón (mas sin un concepto determinado de ella) representa al objeto —incluso mediante la inadecuabilidad objetiva de la imaginación— en su máxima ampliación para la razón (en tanto que capacidad de ideas), mas como ampliación subjetivamente teleológica.

A este respecto, hay que prestar atención a aquello ya recordado más arriba: que en la estética transcendental del discernimiento

[68] John Dennis, en una carta de 1688, ya había hablado de «... the impending Rock that hang over us, the Depth of the Precipice, the Torrent that roar'd at the bottom», describiendo esta experiencia como «a delightful Horrour, a terrible Joy» («Letter describing his crossing the Alps, dated from Turin, Oct. 25, 1688», en *The Critical Works of John Dennis*. Ed. E. N. Hooker, Baltimore, 1943, vol. II, p. 380). [*N.T.*]

<Ak V 270> \ tiene que hablarse exclusivamente de juicios estéticos puros. En consecuencia, los ejemplos no pueden tomarse de los objetos, bellos o sublimes, de la naturaleza que presuponen el concepto de un fin, pues entonces la finalidad sería o bien teleológica o bien fundamentada en la mera sensación de un objeto (deleite o dolor); en esta medida, en el primer caso no sería estética, en el segundo no sería una mera finalidad formal. Así pues, si se denomina *sublime* a la visión del cielo estrellado, no debe ponerse como fundamento suyo conceptos de mundos habitados por seres racionales, ni considerar a los puntos luminosos con los que vemos colmado el espacio sobre nosotros como soles que se mueven teleológicamente en círculos alrededor de tales mundos, sino meramente —tal y como se la ve— como una amplia bóveda que lo abarca todo; y la sublimidad que un juicio estético puro atribuye a este objeto debemos colocarla tan sólo bajo esta representación. Lo mismo sucede con respecto a la visión del océano, al que no debemos *pensar* enriquecido con todos los conocimientos que poseemos sobre él (pero que no están contenidos en la intuición inmediata); por ejemplo, como un amplio
[B 119] reino de criaturas acuáticas | o como el gran tesoro de agua para las evaporaciones que preñan el aire con nubes que luego regarán los campos, ni tampoco como un elemento que ciertamente separa los continentes entre sí, pero que al mismo tiempo hace posible la mayor comunidad entre ellos: pues todo ello supone claros juicios teleológicos. Sino que el océano debe pensarse, como lo hacen los poetas, meramente según aquello que se muestra a la visión ocular; por ejemplo, cuando se lo considera en calma, como un claro espejo limitado por el cielo, pero cuando está intranquilo como un abismo que amenaza con devorarlo todo, pero que al mismo tiempo podemos encontrar sublime. Exactamente lo mismo hay que decir sobre lo sublime y lo bello en la figura humana, donde como fundamento de determinación del juicio no tenemos que mirar a los conceptos de los fines para los que están ahí todos sus miembros, y la confluencia con tales conceptos de fines no debemos dejarla *desembocar* en nuestro juicio estético (que entonces ya no sería puro), si bien, ciertamente, que éste no contradiga a aquéllos también es una condición necesaria de la satisfacción estética. La finalidad es-

tética es la legalidad del discernimiento en su *libertad*. La satisfacción que nos producen los objetos depende de la relación en la que deseamos colocar a la imaginación, con tal de que ella, por sí misma, mantenga al ánimo en una actividad libre. Si, por el contrario, otra cosa —sea sensación de los sentidos, sea concepto del entendimiento— \ determina el juicio, entonces, ciertamente, es conforme <Ak. V: a la ley, pero no es el juicio de un discernimiento *libre*.

Así pues, si se habla de belleza o sublimidad intelectual, entonces, *en primer lugar*, hay que señalar que estas expresiones no son totalmente correctas, porque hay tipos de representación estéticos que si nosotros fuéramos meras inteligencias puras (o si con el pensamiento pudiéramos trasladarnos a esta cualidad) en modo alguno cabría encontrar | en nosotros. *En segundo lugar*, hay que señalar que [B 120] si bien ambas, en tanto que objetos de una satisfacción intelectual (moral), ciertamente son compatibles con la satisfacción estética en tanto que no *descansan* sobre ningún interés, a pesar de ello, son, sin embargo, difícilmente unificables con ésta, porque tienen que producir un interés, lo cual, si la exhibición para la satisfacción debe coincidir en el enjuiciamiento estético, en éste no puede acontecer nunca de otra manera sino mediante un interés de los sentidos que se enlaza con él en la exhibición, mas así se quiebra la finalidad intelectual y se impurifica.

El objeto de una satisfacción intelectual pura e incondicionada es la ley moral en ese poder suyo que ejerce sobre nosotros por encima y antes de todo impulso del ánimo *que le preceda*. Y puesto que este poder sólo se hace estéticamente cognoscible mediante un sacrificio (que es una privación, si bien al efecto de la libertad interna, y que a cambio descubre en nosotros la profundidad insondable de esta capacidad suprasensible con sus consecuencias que se extienden hasta lo imposible de prever), por ello, desde el lado estético (en relación con la sensibilidad) la satisfacción es negativa, esto es, contra este interés; pero considerada desde el lado intelectual es positiva y está ligada con un interés. De aquí se sigue que lo intelectual y teleológicamente bueno (moral) en sí, enjuiciado desde un punto de vista estético no tiene que representarse tanto como bello cuanto más bien como sublime, de modo que despierte más el

sentimiento de respeto (que rechaza al estímulo) que el de amor e íntima inclinación. Y ello porque la naturaleza humana no coincide con aquel bien por sí misma, sino sólo gracias a la violencia que la razón hace a la sensibilidad. Inversamente, aquello que llamamos
[B 121] sublime en la naturaleza fuera de nosotros o también | en nosotros (por ejemplo, determinados afectos) también tiene que representarse como un poder del ánimo para elevarse mediante principios humanos por encima de *ciertos* obstáculos [69] de la sensibilidad, y tornarse interesante gracias a ello.

Deseo demorarme algo en este último punto. La idea de lo bue-
<Ak. V 272> no con \ afecto se llama *entusiasmo*. Este estado del ánimo parece ser sublime, y hasta tal punto que comúnmente se afirma que sin él no puede realizarse nada grande. Ahora bien, todo afecto [*] es ciego o en la elección de su fin, o, si éste también es dado por la razón, en su realización. Pues el entusiasmo es aquel movimiento del ánimo que hace imposible poner en marcha una deliberación libre sobre los principios para determinarse según ella [71]. Así pues, en modo alguno puede merecer una satisfacción de la razón. Sin embargo, desde un punto de vista estético, el entusiasmo es sublime, porque es una extensión de las capacidades por medio de ideas que

[69] A: *por encima de los obstáculos.* [N.T.]

[*] Los *afectos* son específicamente diferentes de las *pasiones*. Aquéllos se refieren meramente al sentimiento; éstas forman parte de la capacidad de desear y son inclinaciones que dificultan o hacen imposible toda determinabilidad del arbitrio por medio de principios. Aquéllos son tormentosos y sin propósito, éstos permanentes y deliberados. De este modo, el enojo, en tanto que ira, es un afecto; pero en tanto que odio (deseo de venganza) es una pasión. Estas últimas nunca y bajo ningún concepto pueden ser llamadas sublimes: pues en el afecto, ciertamente, la libertad del ánimo se ve refrenada, pero en la pasión queda totalmente anulada [70].

[70] A la hora de trazar esta distinción entre afectos y pasiones Kant pudo haberse inspirado en Francis Hutcheson (*Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und über das moralische Gefühl insonderheit*, Leipzig, 1760), para el cual los afectos surgen de manera necesaria a partir de la contemplación racional de lo bueno y lo malo, mientras que las pasiones son sensaciones particularmente violentas acompañadas por movimientos corporales. [N.T.]

[71] A: *que hace imposible determinarse según una reflexión libre mediante principios.* [N.T.]

dan un impulso al ánimo que actúa más poderosa y duraderamente que el empuje por medio de las representaciones de los sentidos. Pero (lo que parece más extraño) incluso es sublime la *impasibilidad* (*apatheia, phlegma in significatu bonu*) de un ánimo que anda enérgicamente tras sus inmodificables | principios; y, ciertamente, lo es de [B 122] una manera máximamente prominente, pues tiene al mismo tiempo de su lado la satisfacción de la razón pura [72]. Un tipo de ánimo semejante se denomina *noble*, expresión que posteriormente también se emplea para cosas, por ejemplo, edificios, vestidos, estilo literario, donaire corporal y cosas semejantes, cuando éstas no suscitan tanto *asombro* (afecto en la representación de la novedad que sobrepasa la expectativa), cuanto *admiración* (un asombro que no cesa con la pérdida de la novedad), lo cual acontece cuando sin propósito y sin artificio las ideas coinciden en su exhibición con la satisfacción estética.

Todo afecto de tipo *enérgico* (a saber, el que estimula (*animi strenui*) la conciencia de nuestras capacidades para superar toda oposición) es *estéticamente sublime*; por ejemplo, la ira e incluso la desesperación (ciertamente la *indignada*, no la *desalentada*). El afecto de tipo
234 *lánguido* que convierte en objeto de displacer incluso al esfuerzo por oponerse (*animum languidum*) no tiene nada *noble* | en sí, mas puede <Ak. V 273>

[72] El sentido positivo de la palabra *apatheia* es de tradición estoica. Los estoicos sostenían que el deber descansa en la razón, de suerte que las conductas inmorales son también irracionales, lo cual vale particularmente para las conductas determinadas por las emociones. Por otra parte, dentro del contexto de la ética estoica la determinación metafísica del deber es tan poderosa que si el deber está fundamentado en la legalidad universal de la naturaleza y si ésta es obligatoria universalmente, surge entonces la cuestión de cómo es posible actuar en contra del deber, pues, o bien la razón objetiva determina todo con necesidad y entonces es superflua toda llamada a actuar por deber, o bien, si tal exigencia tiene sentido, no cabe entonces pensar que el hombre esté sometido incondicionalmente a la ley de la naturaleza. Pero sucede más bien que el alma puede desviarse por las pasiones de suerte que pierde el control sobre las acciones: el hombre es entonces como un ciego moral o como un loco. De aquí el sentido positivo de la palabra *apatheia*, en tanto que eliminación de las pasiones asegura tanto la racionalidad de las acciones como la armonía del alma. En este sentido, el estado del ánimo del sabio estoico es «sublime». [*N.T.*]

contabilizarse entre lo bello del tipo sensible. Por eso también son muy diferentes las *emociones* que pueden fortalecerse hasta llegar a ser afectos. Se tienen emociones *animosas*, se tienen emociones *tiernas*. Cuando estas últimas crecen hasta llegar a ser afectos, no sirven absolutamente para nada; la propensión a ellas se denomina *sensiblería*. Un inconsolable dolor presente o uno al que cuando concierne a un mal fingido aceptamos deliberadamente hasta el engaño por medio de la fantasía como si se tratara de uno real, demuestra y constituye un alma delicada, pero al mismo tiempo débil, un alma que muestra un aspecto bello y que, ciertamente, puede de-
[B 123] nominarse | fantástico, pero nunca entusiasta. Las novelas [73], las obras de teatro lacrimosas, las prescripciones morales triviales que coquetean con los sentimientos así llamados (aunque falsamente) nobles, pero que de hecho marchitan el corazón, que nos hacen insensibles frente a las estrictas prescripciones del deber e incapaces de todo respeto por la dignidad de la humanidad en nuestra persona y de todo derecho de los seres humanos (que es algo muy diferente de su felicidad) y que, en general, nos incapacitan para todo principio firme; incluso un contrato religioso que recomendara aspirar a la gracia mediante engatusamientos, que para superar las inclinaciones abandonara toda confianza en la propia capacidad para resistirse al mal en lugar de recurrir a la vigorosa resolución y a las capacidades que aún nos restan a pesar de toda nuestra fragilidad; la falsa humildad que se asienta en el autodesprecio, en el gimoteante y fingido arrepentimiento que propone una concepción del ánimo meramente doliente, como si sólo ésta pudiera ser del gusto del Ser Supremo: si ninguna de estas cosas siquiera se avienen con aquello que pudiera considerarse como belleza, menos aún lo harán con aquello que pudiera contabilizarse como sublimidad del ánimo.

Pero los movimientos tempestuosos del ánimo, aunque bajo el nombre de edificación puedan estar enlazados con ideas de la religión, o aunque en tanto que formando parte meramente de la cul-

[73] Kant puede estar pensando en las novelas de Samuel Richardson, muy leídas en aquella época, y que constituyen un buen ejemplo de «sensiblería». [*N.T.*]

tura estén enlazados con ideas que poseen un interés social, por mucho que también alienten a la imaginación, tampoco pueden en modo alguno alzar la pretensión al honor de una exhibición *sublime*, a menos que dejen atrás una disposición de ánimo que, si bien sólo indirectamente, tenga, sin embargo, influencia sobre su fortaleza y resolución en pro de aquello que porta consigo una finalidad pura intelectual (lo suprasensible). Pues de lo contrario todas estas emociones formarían parte de la *moción* que se posee con agrado | [B 124] por mor de la salud. La agradable fatiga que se sigue de una sacudida tal del juego de los afectos es un goce \ del bienestar que sur- <Ak. V 274> ge a partir del equilibrio de las diversas capacidades vitales que se ha establecido en nosotros. Lo cual, finalmente, acaba en lo mismo que aquello que los voluptuosos del oriente encuentran tan placentero cuando, por así decirlo, hacen amasar sus cuerpos y dejan comprimir suavemente todos sus músculos y articulaciones. Sólo que allí el principio que mueve está en su mayor parte en nosotros, aquí, por el contrario, totalmente fuera de nosotros. Así, por ejemplo, alguien se cree edificado por una prédica en la que, sin embargo, nada se ha edificado (ningún sistema de buenas máximas); o se cree mejorado por una tragedia aquel que sólo está alegre porque ha ahuyentado felizmente el aburrimiento. Así pues, lo sublime siempre tiene que guardar relación con el *modo de pensar*, esto es, proporcionar superioridad sobre la sensibilidad a lo intelectual y a las ideas de la razón.

No hay que preocuparse porque el sentimiento de lo sublime se pierda por una forma desviada de exhibición tal que con respecto a lo sensible se torna totalmente negativa, pues la imaginación, si bien, ciertamente, nada encuentra por encima de lo sensible donde pueda detenerse, también se siente, sin embargo, ilimitada por esta destrucción de sus límites. Así pues, aquella desviación es una exhibición de lo infinito, la cual, ciertamente, justo por ello, sólo puede ser una exhibición meramente negativa, pero que sin embargo amplía el alma. En el código de los judíos quizá no haya otro lugar más sublime que aquel mandamiento que dice: no debes construirte ninguna imagen, ni tan siquiera una alegoría, ni de aquello que está en el cielo, ni de lo que está en la tierra, ni de lo que está bajo

la tierra, etc. [74]. Pues sólo este mandamiento puede explicar el entusiasmo que en su época civilizada [75] el pueblo judío sentía [B 125] por su religión, si se lo compara con otros | pueblos o con aquel orgullo que recorre el mahometanismo. Exactamente lo mismo vale para la representación de la ley moral y de la predisposición a la moralidad en nosotros. Es una preocupación totalmente errónea pensar que cuando se ha privado a la moralidad de todo aquello que pueda recomendarla a los sentidos, ella, entonces, sólo puede llevar consigo una aprobación fría y sin vida, incapaz de despertar alguna fuerza o emoción movilizadora. Sucede exactamente al contrario, pues allí donde los sentidos ya no ven nada ante sí y resta, sin embargo, la manifiesta e inextinguible idea de la moralidad, será más necesario contener el impulso de una imaginación ilimitada, para no dejarla crecer hasta el entusiasmo, que por temor ante la ausencia de fuerza de estas ideas, buscar ayuda para ellas en imágenes y dispo- <AK V 275> sitivos infantiles. Por ello, \ los gobiernos han permitido con agrado proveer ricamente a la religión con accesorios de este último tipo, para así privar a los súbditos del esfuerzo, pero al mismo tiempo también de la capacidad, para extender las capacidades de sus almas por encima de las barreras que se les ponen arbitrariamente, gracias a lo cual, en tanto que son meramente pasivos, se les puede manejar más fácilmente.

Esta exhibición de la moralidad meramente negativa, pura y que enaltece el alma, no conlleva peligro alguno de *fanatismo*, que *es una ilusión de querer ver algo más allá de todos los límites de la sensibilidad* [76], esto es, soñar según principios (delirar con la razón): precisamente por ello, porque la exhibición es aquí meramente negativa. Pues *la inexplorablidad de la idea de libertad* cierra totalmente el camino a toda exhibición positiva. Pero la ley moral es en sí misma suficiente y originariamente determinante en nosotros, de manera que ni siquiera permite buscar un fundamento de determinación fuera de ella mis-

[74] Kant cita de memoria *Exodo* 20, 4: «No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra». [N.T.]

[75] C: *en su periodo civilizado*. [N.T.]

[76] A: *límites de la moralidad*. [N.T.]

ma. | Si cabe comparar al entusiasmo con la *locura*, al fanatismo cabe compararlo con el *delirio*, y entre todos estos afectos este último es el menos compatible con lo sublime, porque es ridículamente ensimismado. En el entusiasmo, en tanto que afecto, la imaginación está desbocada; en el fanatismo, en tanto que pasión arraigada e incubada, carece de reglas. El primero es un accidente pasajero que en ocasiones afecta al entendimiento más sano; el segundo, una enfermedad que lo arruina. [B 126]

Por así decirlo, *la ingenuidad* (finalidad carente de artificio) es el estilo de la naturaleza en lo sublime; también de la moralidad, que es una segunda naturaleza (suprasensible), de la cual sólo conocemos las leyes, sin poder alcanzar mediante intuición la capacidad suprasensible en nosotros que contiene el fundamento de esta legislación.

Aún hay que hacer notar que aunque entre los restantes enjuiciamientos estéticos la satisfacción en lo bello, tanto como en lo sublime, sea fácilmente distinguible gracias a la *comunicabilidad* universal, y aunque gracias a esta propiedad reciba un interés en relación con la sociedad (en la que cabe comunicarla), a pesar de ello, el *aislamiento frente a toda sociedad* también se considera sublime cuando descansa en ideas que miran más allá de todo interés sensible. Ser autosuficiente uno mismo y por ende no necesitar de la sociedad sin ser, sin embargo, insociable (esto es, huir de ella) es algo que se aproxima a lo sublime, al igual que cualquier desdén de las necesidades. Por el contrario, huir de los seres humanos por *misantropía*, porque se está \ enemistado con ellos, o por *antropofobia* (odio a la humanidad), porque se los teme como enemigos, es en parte odioso y en parte despreciable. Igualmente, hay una (muy impropiamente llamada) misantropía | que con la edad acostumbra a encontrarse en el ánimo de muchos seres humanos razonables, la cual, ciertamente, es suficientemente filantrópica en lo que atañe a la *benevolencia*, pero que, debido a una larga y triste experiencia, desespera ampliamente de encontrar *satisfacción* en los seres humanos: de lo cual da testimonio el impulso a la soledad, el fantástico deseo de poder pasar la vida en una remota casa de campo, o también (en personas jóvenes) la soñada felicidad de vivir con una pequeña familia

Margin notes: [B 126]; 238 (beside "lamiento frente a toda sociedad"); <Ak. V 276> (beside "porque se está \ enemistado"); [B 127] (beside "mente llamada) misantropía |").

en un islote desconocido por el resto del mundo, de lo cual saben hacer tan buen uso los escritores de novelas o poetas de las robinsonadas. La falsedad, la ingratitud, la injusticia, la puerilidad de fines que nosotros mismos consideramos importantes y grandes y en cuya prosecución los seres humanos se infringen mutuamente todos los males imaginables, todo ello está tan en contradicción con la idea de aquello que los seres humanos podrían ser si quisieran, y está tan enfrentado con el vivo deseo de verlos mejores, que para no odiarlos, puesto que no cabe amarlos, la renuncia a toda alegría social parece ser tan sólo un pequeño sacrificio. Esta tristeza es sublime, dado que descansa en ideas, no sobre el mal que el destino infringe a otros seres humanos (de lo cual es causa la simpatía), sino sobre el que se hacen a sí mismos (que descansa en la antipatía de principios), mientras que la otra, en todo caso, sólo podría valer como bella. En la descripción de su viaje por los Alpes el tan espiritual como profundo Saussere dice del *Bonhomme*, una de las montañas saboyanas: «domina en ella una cierta *insulsa tristeza*». Así pues, también conocía esa tristeza *interesante* que infunde la visión de un páramo al que los seres humanos querrían trasladarse para no se-
[B 128] guir escuchando ni experimentando nada más | del mundo, el cual, sin embargo, no habría de ser tan poco hospitalario que no ofreciera a los seres humanos sino una estancia altamente penosa. Hago esta observación únicamente con el propósito de recordar que también la aflicción (no la tristeza desalentada) puede contabilizarse entre los afectos *vigorosos* cuando tiene su fundamento en ideas morales; pero cuando se fundamenta en la simpatía, y como tal también es digna de aprecio, pertenece meramente a los afectos *lánguidos*. Con esta observación, pues, deseo llamar la atención sobre la índole del ánimo, que sólo en primer caso es *sublime*.

<Ak V 277> * * *

Para ver a dónde conduce una exposición meramente empírica de lo sublime y lo bello cabe comparar la exposición transcendental de los juicios estéticos ahora realizada con la fisiológica [77] tal y como la han llevado a cabo *Burke* y otros muchos agudos hombres entre

[77] A: *con la psicológica*. [N.T.]

nosotros. Burke [*], que en este tipo de tratamiento merece ser considerado como el autor más importante, encuentra por este camino (p. 223 de su obra) «que el sentimiento de lo sublime se fundamenta sobre el impulso de conservación y sobre el temor, esto es, sobre un dolor, el cual, puesto que no alcanza hasta la perturbación real de las partes del cuerpo, produce movimientos, que, al purificar de obstrucciones peligrosas y molestas los vasos más sutiles o más vastos, están en condiciones de suscitar sensaciones agradables, ciertamente no placer, sino una especie | de satisfactorio escalofrío, [B 129]
una cierta serenidad, que se entremezcla de horror». Lo bello, que él fundamenta sobre el amor (del cual, sin embargo, querría ver apartado al deseo) lo reconduce (pp. 251-252) «a la relajación, a la distensión y al adormecimiento de las fibras corporales, o sea, al ablandamiento, desleimiento, lasitud, desvanecimiento, desmayo, previo al deleite». Y atestigua estas explicaciones mediante casos en los que no sólo la imaginación junto con el entendimiento, sino incluso junto con sensaciones sensibles, pueden suscitar en nosotros el sentimiento de lo bello tanto como el de lo sublime. En tanto que consideraciones psicológicas, estos análisis del fenómeno de nuestro ánimo son sobremanera bellos y ofrecen suficiente materia para
240 las más dignas investigaciones en el campo de la antropología empírica. Tampoco cabe negar que todas las representaciones en nosotros, sean desde un punto de vista objetivo meramente sensibles o sean totalmente intelectuales, pueden, sin embargo, estar enlazadas subjetivamente con el deleite o con el dolor (por muy imperceptibles que ambos puedan ser), puesto que éstas en conjunto afectan al sentimiento de la vida y ninguna de ellas, en tanto modificación del sujeto, puede ser indiferente. No cabe negar incluso que, como afirmaba Epicuro, deleite y dolor [78] son en último extremo corporales, tengan su comienzo en la imaginación o en representaciones del entendimiento [79]: porque la vida sin el \ sen- <Ak. V 278>

[*] Según la traducción alemana de su escrito: *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen*, Riga, Hartknoch, 1773.

[78] A: *todo deleite y dolor.* [N.T.]

[79] Justamente por ello, porque, aunque placeres y dolores son corporales, tienen, sin embargo, su origen en la imaginación. Epicuro (a diferencia de lo circ-

timiento del órgano corporal es meramente conciencia de la propia existencia, pero no sentimiento del bienestar o del malestar, esto es, sentimiento del fomento o refrenamiento de las capacidades vitales; pues el ánimo, por sí solo, es todo vida (el mismo principio de la vida) y los obstáculos y los estímulos tienen que buscarse fuera de él y, sin embargo, en el mismo ser humano, o sea, en la unión con su cuerpo.

[B 130] | Pero si la satisfacción en el objeto se pone totalmente en que produzca deleite mediante el estímulo o mediante la emoción, tampoco cabe entonces exigir a nadie que se adhiera al juicio estético que enunciamos; pues a este respecto cada cual tiene derecho a interrogar tan sólo a su sentido privado. Pero entonces también cesa por completo toda censura sobre el gusto; y habría que convertir en *mandato* de aprobación para nosotros al ejemplo que otros, mediante la accidental compatibilidad de sus juicios, dan. Principio contra el cual presumiblemente nos resistiríamos, remitiéndonos al derecho natural para someter el juicio que descansa sobre el sentimiento inmediato del propio bienestar a nuestro propio sentido y no al de otros.

Así pues, si el juicio del gusto no debe valer *egoístamente*, sino necesariamente de manera *pluralista*, de acuerdo con su naturaleza interna, esto es, por sí mismo y no por mor de los ejemplos que otros dan de su gusto; si se lo considera como tal, exigiéndose al mismo tiempo que todo el mundo se sienta obligado a él, entonces debe haber en su fundamento algún principio *a priori* (sea objetivo o subjetivo), al cual nunca puede llegarse atisbando las leyes empíricas de las modificaciones del ánimo: porque éstas sólo dan a conocer cómo se juzga, pero no ordenan cómo debe juzgarse y, ciertamente, de modo tal que el mandato sea *incondicionado*. Los juicios del gusto presuponen un mandato semejante, en la medida en que quieren saber enlazada *inmediatamente* a la satisfacción con una representación. Así pues, aunque la exposición empírica de los juicios estéticos

naicos) considera más graves los dolores del alma que los del cuerpo y más profundos los placeres del alma que los del cuerpo (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres, X: Vida de Epicuro*, 137). [N.T.]

siempre constituya el comienzo que proporciona la materia para una investigación más elevada, es, sin embargo, posible una elucidación transcendental de esta capacidad y forma parte esencialmente de la crítica del | gusto [80]. Pues si éste no tuviera principios *a priori*, sería imposible que pudiera dirigir los juicios de otros y emitir sobre ellos, si quiera con alguna apariencia de derecho, sentencias de aprobación o desaprobación [81]. [B 131]

Lo restante que forma parte de la analítica del discernimiento contiene ante todo la [82]:

\ Deducción de los juicios estéticos puros [83] <Ak. V 279>

§ 30. *La deducción de los juicios estéticos sobre los objetos de la naturaleza no debe dirigirse a aquello que en éstos llamamos sublime, sino sólo a lo bello*

En tanto que juicio que debe apoyarse *a priori* en algún principio, la pretensión de un juicio estético de poseer validez universal para todo sujeto requiere una deducción (esto es, la legitimación de su
242 pretensión) que debe aún añadirse a su exposición, cuando concierne a una satisfacción o insatisfacción en *la forma del objeto*. Tales son los juicios del gusto sobre lo bello de la naturaleza. Pues la finalidad tiene entonces su fundamento en el objeto y en su figura, si bien no manifiesta la relación del mismo objeto con otros objetos según conceptos (para juicios cognoscitivos), sino meramente la aprehensión de esta forma, en la medida en que atañe, en general, tanto a la | capacidad de conceptos como a la de su exhibición (que es la misma que la de la aprehensión). Por tanto, con respecto a lo bello de la naturaleza también cabe plantear una serie de preguntas que atañen a las causas de esta finalidad de sus formas; por ejem- [B 132]

[80] A: *investigación más elevada, a pesar de ello una elucidación transcendental de esta capacidad forma parte esencialmente de la crítica del gusto. Pues si…* [N.T.]

[81] A: *juicios de aprobación o desaprobación.* [N.T.]

[82] *Lo restante…ante todo la:* añadido en B y C. [N.T.]

[83] *puros*: añadido en B y C. [N.T.]

plo, cómo explicar por qué la naturaleza ha derramado tan pródigamente en todas partes la belleza, incluso en los fondos oceánicos, donde sólo raramente alcanza el ojo humano (sólo para él, en efecto, es esta belleza teleológica), y otras cuestiones semejantes.

Pero lo sublime de la naturaleza (si emitimos sobre ello un juicio estético puro, que no esté entremezclado con conceptos de perfección, en tanto que finalidad objetiva; en cuyo caso sería un juicio teleológico) puede considerarse como sin forma o carente de figura, mas, sin embargo, como objeto de una satisfacción pura, y puede mostrar la finalidad subjetiva de la representación dada. Se pregunta entonces si a propósito del juicio estético de este tipo, además de la exposición de aquello pensado en él, también puede pedirse una deducción de su pretensión a algún principio (subjetivo) *a priori*.

<Ak. V 280> \ Y a este respecto puede responderse que lo sublime de la naturaleza sólo impropiamente se denomina así; propiamente, tal denominación sólo debería concederse al modo de pensar o más bien
[B 133] a su fundamento | en la naturaleza humana. La aprehensión de un objeto (de lo contrario sin forma y ateleológico) le da meramente la ocasión de hacerse consciente y de este modo el objeto se *usa* de manera subjetivamente teleológica, pero no se enjuicia como tal *por sí* y por mor de su forma (por así decirlo, *species finalis accepta, non data*). De aquí que nuestra exposición de los juicios sobre lo sublime de la naturaleza fuera al mismo tiempo su deducción. Pues si analizamos en ellos la reflexión del discernimiento, encontramos entonces en ellos una relación teleológica de las capacidades cognoscitivas que tiene que ponerse *a priori* como fundamento de la capacidad de fines (de la voluntad) y que en esta medida es ella misma teleológica *a priori*: lo cual contiene de inmediato [84] la deducción, esto es, la justificación de la pretensión de un juicio semejante a una validez universalmente necesaria.

Así pues, para satisfacer en su totalidad la tarea del discernimiento estético sólo tendremos que buscar la deducción de los juicios del gusto, esto es, de los juicios sobre la belleza de las cosas de la naturaleza.

[84] A: *lo cual es de inmediato.* [N.T.]

§ 31. *Del método de la deducción de los juicios del gusto*

La obligación de una deducción, esto es, de garantizar la legitimidad de un tipo de juicios, sólo se presenta | cuando el juicio pre- [B 134] tende necesidad, lo que también es el caso cuando exige universalidad subjetiva, esto es, la adhesión de todo el mundo. Y ello aunque no se trate de juicios cognoscitivos, sino sólo del placer o displacer en un objeto dado, esto es, aunque se trate de la pretensión de una finalidad subjetiva válida sin excepciones para todo el mundo que no debe fundamentarse en ningún concepto de la cosa, porque es un juicio del gusto.

Puesto que en este último caso no tenemos ante nosotros juicio cognoscitivo alguno, ni teórico, que por medio del entendimiento pone como fundamento el concepto de una *naturaleza* en general, ni tampoco un juicio práctico (puro), que pone como fundamento la *idea de libertad* en tanto que dada *a priori* por la razón, y puesto que, por tanto, no tenemos que justificar *a priori* según su validez ni un juicio que represente lo que es una cosa, ni tampoco el hecho de que yo, para producirlo, tenga que hacer algo, por todo
244 ello, para el discernimiento en general habrá que exhibir tan sólo la *validez universal* de un \ juicio *particular* que exprese la finalidad de <Ak V 281> una representación empírica de la forma de un objeto, para así explicar cómo es posible que algo pueda gustar meramente en el enjuiciamiento (sin sensación de los sentidos o concepto) y cómo es posible que, así como el enjuiciamiento de un objeto al efecto de un *conocimiento* en general tiene reglas universales, | la satisfacción [B 135] de cada cual también pueda enunciarse como regla para todos los demás.

Ahora bien, si esta validez universal no tiene que fundamentarse ni en un recuento de votos ni en una encuesta a los demás sobre su manera de sentir, sino que debe descansar, por así decirlo, en la autonomía del sujeto que juzga sobre el sentimiento de placer (en la representación dada), esto es, en su propio gusto, pero al mismo tiempo tampoco tiene que derivarse de conceptos, entonces, un juicio semejante —como de hecho es el juicio del gusto— tiene una peculiaridad *doble* y, ciertamente, lógica: *en primer lugar*, la validez

universal *a priori* y, sin embargo, no una universalidad lógica según conceptos, sino la universalidad de un juicio particular; *en segundo lugar*, una necesidad (que siempre debe descansar en fundamentos *a priori*) que, sin embargo, no depende de ningún argumento demostrativo *a priori* mediante cuya representación pudiera forzarse la aprobación por parte de todo el mundo que pretende el juicio del gusto.

El análisis de estas peculiaridades lógicas por las que un juicio del gusto se diferencia de todos los juicios cognoscitivos, si aquí, inicialmente, abstraemos de todo su contenido, a saber, del sentimiento de placer, y sólo comparamos la forma estética con la forma del juicio objetivo tal y como la lógica la prescribe, este análisis, será suficiente por sí solo para la deducción de esta peculiar capacidad.
[B 136] Así pues, deseamos hacer representables estas | propiedades características del gusto, elucidadas mediante ejemplos.

§ 32. *Primera peculiaridad del juicio del gusto*

El juicio del gusto determina su objeto con respecto a la satisfacción (como belleza) y pretende la adhesión por parte de *todo el mundo*, como si fuera objetivo. ... 245

Decir: «esta flor es bella» equivale a reiterarle tan sólo su pro-
<Ak. V 282> pia \ pretensión a la satisfacción por parte de todo el mundo. Por el deleite de su olor no tiene absolutamente ninguna pretensión. Pues a uno deleita este olor, al otro le ofusca la cabeza. ¿Qué otra cosa debería suponerse a partir de aquí sino que la belleza tiene que considerarse como una propiedad de las flores que no se orienta según la diferencia de cabezas y de tantos sentidos, sino según la cual éstos deben orientarse cuando juzgan sobre ella? Sin embargo, no es este el caso. Pues el juicio del gusto consiste precisamente en que llama bella a una cosa sólo según aquella índole en la que ella se orienta según nuestra manera de acogerla.

Además, de todo juicio que debe demostrar el gusto del sujeto se exige que el sujeto juzgue por sí, sin verse obligado a andar a
[B 137] tientas, mediante la experiencia, | entre los juicios de otros, sin te-

ner que instruirse de antemano por la satisfacción o insatisfacción que estos otros experimentan en el mismo objeto. En esta medida, se exige que no exprese su juicio como imitación, porque una cosa, por ejemplo, gusta realmente de manera universal, sino *a priori*. Pero debe pensarse que un juicio *a priori* tiene que contener un concepto del objeto para cuyo conocimiento contiene el principio. Sin embargo, el juicio del gusto en modo alguno se fundamenta en conceptos y no es conocimiento, sino sólo un juicio estético.

De aquí que un joven poeta no se deje disuadir por el convencimiento de que su poema es bello ni por el juicio del público ni por sus amigos. Y si les presta oídos no es porque lo enjuicie de otra manera, sino porque aunque todo el público (al menos en su propósito) tuviera un gusto falso, él encuentra en su deseo de aprobación la causa para acomodarse a la ilusión común (incluso contra su juicio). Sólo posteriormente, cuando su discernimiento se ha agudizado más gracias al ejercicio, se desprende voluntariamente de su juicio precedente, de igual modo que lo hace con aquellos juicios suyos que descansan totalmente en la razón. El gusto pretende meramente [85] autonomía. Tomar juicios ajenos como fundamento de determinación del propio sería heteronomía.

246 | Que con justicia se alaben como modelos las obras de los antiguos y que a sus autores se les llame clásicos, como si constituyeran una especie de aristocracia entre los escritores que da leyes al pueblo mediante su precedente, parece poner de manifiesto fuentes del gusto *a posteriori* y rebatir su autonomía en cada sujeto. Pero podría decirse de igual modo \ que los matemáticos antiguos (hasta ahora considerados como modelos imprescindibles de la más excelsa profundidad y elegancia del método sintético) también hacen patente una razón imitativa por nuestra parte, así como su incapacidad para producir por sí misma con la máxima intuición demostraciones estrictas mediante la construcción de conceptos. No hay absolutamente ningún uso de nuestras capacidades, ni tan siquiera el de la razón (que tiene que crear todos sus juicios *a priori* a partir de la fuente común), por muy libre que pueda ser, que si cada sujeto tuviera siempre que comenzar a par- [B 138] <Ak. V 283

[85] *meramente*: añadido en B y C. [*N.T.*]

tir de las rudas predisposiciones de su natural, no cayera en intentos erróneos si otros no lo hubieran precedido con la suya, no para convertir a los sucesores en meros imitadores, sino para mediante su proceder poner a otros sobre la pista para buscar los principios en sí mismos y así tomar su propio camino, a menudo mejor. Incluso en la religión, donde ciertamente cada cual debe sacar la regla de su comportamiento a partir de sí mismo, porque también es responsable de
[B 139] ello, | y donde no cabe imputar a otros, en tanto que maestros o predecesores, la culpa de sus pecados, no se ha conseguido nunca tanto mediante prescripciones universales que puedan haberse recibido de sacerdotes o filósofos o que también hayan podido tomarse a partir de uno mismo, cuanto mediante un ejemplo de virtud o de santidad, el cual, puesto en la historia, ni hace prescindible la autonomía de la virtud a partir de la propia y originaria idea de la moralidad (*a priori*) ni la transforma en un mecanismo de imitación. *Sucesión* que se refiere a un precedente, no imitación: tal es la expresión correcta para designar toda influencia que los productos de un autor ejemplar hayan podido tener sobre otros. Lo cual significa tanto como: crear a partir de la misma fuente de la que él creaba y aprender del predecesor sólo la manera de conducirse a este respecto. Pero como el juicio del gusto no puede determinarse ni mediante conceptos ni mediante prescripciones, el gusto es entre todas las capacidades y talentos aquel que necesita máximamente los ejemplos de aquello que a lo largo del progreso de la cultura ha mantenido la aprobación por más tiempo, para no recaer ni en la tosquedad ni en la rudeza de los primeros ensayos.

<Ak. V 284>
[B 140]

\ | § 33. *Segunda peculiaridad del juicio del gusto*

El juicio del gusto en modo alguno es determinable mediante fundamentos demostrativos, como si fuera meramente *subjetivo*.

Si alguien no encuentra bello un edificio, una panorámica o un poema, entonces, *en primer lugar*, no cabe obligar a aceptar internamente la aprobación mediante cientos de votos que alaben sobremanera tales cosas. Ciertamente, para no ser considerado como alguien carente de gusto puede aparentar que también le gustan;

puede incluso comenzar a dudar sobre si ha educado suficientemente su gusto mediante el conocimiento de un conjunto suficiente de objetos de un cierto tipo (como duda del juicio de su propia vista aquel que en la lejanía cree reconocer como un bosque aquello que todos los demás consideran una ciudad). Sin embargo, sí que ve con claridad que la aprobación de los otros en modo alguno proporciona una demostración válida para el enjuiciamiento de la belleza. Ve, pues, que en el caso del juicio teórico y en esta medida lógico [86] lo que otros ven y observan por él, así como lo que muchos han visto de una única manera, puede servir como un argumento demostrativo suficiente para él, que cree que ha visto de otra manera. Pero ve igualmente que aquello que ha gustado a otros nunca puede servir como fundamento de un juicio estético. Ciertamente, el juicio desfavorable | de otros con respecto al nuestro puede [B 141]
con razón hacernos sospechoso el nuestro, pero nunca convencernos de su incorrección. Así pues, no hay ningún *argumento demostrativo* empírico para forzar el juicio del gusto de nadie.

En segundo lugar, una demostración *a priori* según reglas determinadas menos aún puede determinar el juicio sobre la belleza. Si alguien me recita su poema o me conduce a un espectáculo teatral que al fi-
248 nal no parece bien a mi gusto, por mucho que aduzca como prueba a Batteaux, a Lessing [87] o a críticos del gusto aún más antiguos y más famosos, así como todas las reglas por ellos prescritas; y aunque algunos pasajes que a mí me disgustan coincidan perfectamente con reglas de la belleza (tal y como allí están dadas y son reconocidas universalmente), a pesar de todo ello, me tapo los oídos, no deseo oír argumento ni sutileza alguna, y antes aceptaré que son falsas aquellas reglas de los críticos o que por lo menos no cabe aplicarlas a este caso, que tener que cejar de determinar mi juicio por fundamentos *a priori*
\ de demostración, puesto que éste debe ser un juicio del gusto y no <Ak. V 285>
del entendimiento o de la razón.

[86] *y en esta medida lógico*: añadido en B y C. [*N.T.*]

[87] Charles Batteaux (1713-1780), *Einleitung in die schönen Wissenschaften*. Nach dem Französischen des Herrn Batteaux, mit Zusätzen vermehret von Karl Wilhelm Ramler, 4 Bde. Leipzig, 1763, 1769. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), *Hamburgische Dramaturgie*. [*N.T.*]

Parece que esta es una de las causas principales por las que a esta capacidad de enjuiciamiento estético se le ha puesto el nombre de [B 142] gusto. Pues aunque alguien me cuente todos los ingredientes | de un guiso y me haga notar de cada uno de ellos que me tienen que resultar agradables, y aunque con justicia elogie lo saludable de esta comida, soy sordo frente a todos estos motivos y pruebo el guiso con mi lengua y mi paladar y emito mi juicio según una y otro (no según principios universales).

De hecho, el juicio del gusto siempre se emite como un juicio particular del objeto. En lo que hace a la satisfacción, el entendimiento puede formar un juicio universal comparando los objetos con los juicios de otros; por ejemplo: todos los tulipanes son bellos. Pero, entonces, éste no es un juicio del gusto, sino un juicio lógico que convierte la relación de un objeto con el gusto en predicado de las cosas de un cierto tipo. Pues sólo es un juicio del gusto aquel juicio por medio del cual encuentro bello un tulipán particular dado, esto es, por medio del cual encuentro mi satisfacción en él válida universalmente. Cuya peculiaridad consiste precisamente en que, aunque tiene validez meramente subjetiva, la pretende sin embargo para *todos* los sujetos, de modo tal como sólo podría suceder si fuera un juicio objetivo que descansa en fundamentos cognoscitivos y que podría forzarse mediante una demostración.

[B 143] | *§ 34. No es posible ningún principio objetivo del gusto*

Por un principio del gusto habría que entender un principio bajo cuya condición podría subsumirse el concepto de un objeto, de suerte que cabría obtener conclusivamente que el objeto es bello. Pero esto es absolutamente imposible. Pues yo debo sentir placer inmediatamente en su representación, y éste no puede atribuírseme por ningún argumento demostrativo. Así pues, aunque los críticos [88] —como dice Hume— puedan en apariencia ser tan sutiles como los cocineros, comparten, sin embargo, con éstos el mismo destino. No pueden

[88] C: ... *demostrativo. Aunque todos los críticos.* [N.T.]

aguardar el fundamento de determinación de su juicio de la fuerza de los argumentos demostrativos, sino sólo de la \ reflexión del sujeto sobre su propio estado (de placer o displacer), rechazando toda prescripción y toda regla. <Ak. V 286

Los críticos pueden y deben indagar sutilmente en beneficio del enriquecimiento y ampliación de nuestros juicios de gusto. Pero esto no es exhibir el fundamento de determinación de este tipo de juicios estéticos en una fórmula utilizable universalmente (lo cual es imposible), sino indagar sobre la capacidad cognoscitiva y sus quehaceres en estos juicios y analizar con ejemplos la finalidad subjetiva recíproca, | [B 144] de la que más arriba se ha mostrado que su forma en una representación dada es la belleza del objeto de la misma. Así pues, la misma crítica del gusto sólo es subjetiva, con respecto a la representación por medio de la cual se nos da un objeto; a saber: es el arte o la ciencia de poner bajo reglas la relación recíproca del entendimiento y de la imaginación entre sí en la representación dada (sin relación con una sensación o un concepto precedentes) y, en esta medida, es el arte o la ciencia de poner bajo reglas su acuerdo o desacuerdo (poner bajo reglas y determinarlas con respecto a sus condiciones). Es *arte* cuando lo muestra sólo en ejemplos; es *ciencia* cuando deriva la posibilidad de un enjuiciamiento semejante a partir de la naturaleza de estas capacidades, en tanto que capacidades cognoscitivas en general. Sólo de esta última nos tenemos que ocupar aquí, en tanto que crítica trascendental que debe desarrollar y justificar el principio subjetivo del gusto como un principio *a priori* del discernimiento. En tanto que arte, la crítica busca meramente aplicar al enjuiciamiento de sus objetos las reglas fisiológicas (aquí psicológicas), o sea, empíricas, según las cuales procede realmente el gusto (sin reflexionar sobre su posibilidad), y critica los productos de las bellas artes, al igual que la *crítica en tanto que ciencia* critica la misma capacidad de enjuiciarlos.

| § 35. *El principio del gusto es el principio subjetivo del discernimiento en general* [B 145]

El juicio del gusto se diferencia del lógico en que este último subsume una representación bajo conceptos del objeto, mientras que el

primero, sin embargo, no subsume absolutamente nada bajo un concepto, porque entonces la necesaria aprobación universal podría forzarse mediante demostración. Sin embargo, es similar al juicio lógico en que pretende universalidad y necesidad, pero no según conceptos del objeto; en consecuencia, pretende una universalidad y <AA V 287> \ necesidad meramente subjetiva. Dado que los conceptos constituyen en un juicio su contenido (lo que pertenece al conocimiento del objeto), pero el juicio del gusto no es determinable mediante conceptos, por ello, el juicio del gusto sólo se fundamenta sobre la condición subjetiva formal de un juicio en general. La condición subjetiva de todo juicio es la misma capacidad de juzgar o discernimiento. Éste, usado con respecto a una representación por medio de la cual se da un objeto, exige la coincidencia de dos capacidades de representación, a saber: de la imaginación (para la intuición y comprehensión de lo múltiple del objeto) y del entendimiento (para el concepto en tanto que representación de la unidad de esta comprehensión). Dado que aquí no hay ningún concepto del objeto en [B 146] el fundamento del juicio, éste sólo puede consistir | en la subsunción de la misma imaginación (en una representación por medio de la cual se da un objeto) bajo las condiciones mediante las que, en general, el entendimiento va de la intuición a los conceptos. Esto es, porque la libertad de la imaginación consiste precisamente en que esquematiza sin concepto, por ello, el juicio del gusto debe descansar en la mera sensación de la imaginación en su *libertad* y del entendimiento con su *legalidad*, sensación en la que imaginación y entendimiento se vitalizan mutuamente. Así pues, el juicio del gusto debe descansar en un sentimiento que permita enjuiciar al objeto según la finalidad de la representación (por medio de la cual se da el objeto) fomentando las capacidades cognoscitivas en su libre juego. En tanto que discernimiento subjetivo, el gusto contiene un principio de subsunción, pero no de las intuiciones bajo *conceptos*, sino de la *capacidad* de las intuiciones o representaciones (esto es, la imaginación) bajo la *capacidad* de conceptos (esto es, el entendimiento), en la medida en que la primera coincide *en su libertad* con el primero *en su legalidad*.

Para descubrir este título legal mediante una deducción de los juicios del gusto pueden servirnos como hilo conductor las pecu-

liaridades formales de este tipo de juicios, en esta medida, en tanto que en ellos sólo se toma en consideración la forma lógica.

| § 36. *Del problema de una deducción de los juicios del gusto* [B 147]

Para constituir un juicio cognoscitivo el concepto de un objeto en general puede estar enlazado inmediatamente con la percepción de un objeto del cual aquélla contiene \ los predicados empíricos; en <Ak. V 288
esta medida se produce un juicio de experiencia en cuyo fundamento se encuentran conceptos *a priori* de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición, para pensarlo como determinación de un objeto. Estos conceptos (las categorías) exigen una deducción que ya ha sido dada en la *Crítica de la razón pura*, por medio de la cual también puede solventarse el problema: ¿cómo son posibles los juicios cognoscitivos sintéticos *a priori*? Así pues, esta tarea concierne a los principios *a priori* del entendimiento puro y a sus juicios teóricos.

Pero con la percepción también puede estar enlazado inmediatamente un sentimiento de placer (o displacer) y una satisfacción que acompaña a la representación del objeto y que le hace las veces de predicado, y así puede surgir un juicio estético, que no es ningún juicio cognoscitivo. En el fundamento de un juicio tal, cuando no es un mero juicio de la sensación, sino un juicio formal de la reflexión que exige necesariamente esta satisfacción de todo el mundo, | debe haber algo como principio *a priori*, que será todo lo sub- [B 148]
jetivo que se quiera (dado que para este tipo de juicios es imposible un principio objetivo), pero que en tanto que tal también requiere una deducción que haga comprensible cómo un juicio estético puede pretender necesidad. Así pues, aquí radica el problema del que nos ocupamos ahora: ¿cómo son posibles los juicios del gusto? Un problema, pues, que atañe a los principios *a priori* del discernimiento puro en los juicios *estéticos*, esto es, en aquellos donde él no tiene meramente que subsumir (como sucede en los teóricos) bajo conceptos objetivos del entendimiento, ni está bajo una ley, sino donde él mismo, subjetivamente, es tanto objeto como ley.

Este problema también puede plantearse del siguiente modo: ¿cómo es posible un juicio que enjuicia meramente a partir del *propio* sentimiento de placer en un objeto, independientemente de su concepto, y a este placer, en tanto que dependiente de la representación del mismo objeto *en cualquier otro sujeto*, lo enjuicia *a priori*, esto es, sin tener que aguardar adhesiones ajenas?

Cabe ver fácilmente que los juicios del gusto son sintéticos, porque van más allá del concepto, incluso de la intuición del objeto, y le añaden como predicado algo que ni siquiera es conocimiento, a saber, el sentimiento de placer (o displacer). Pero que a pesar [B 149] de que su predicado (del *propio* placer ligado | con la representación) sea empírico, los juicios de gusto son juicios *a priori* o quieren ser tenidos por tales en lo que concierne a la exigida adhesión <Ak V 289> *de todo el mundo*, \ es algo que asimismo ya está contenido en las expresiones de su pretensión. De manera que esta tarea de la crítica del discernimiento forma parte del problema general de la filosofía transcendental: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?

§ 37. *¿Qué se afirma realmente* a priori *de un objeto en un juicio del gusto?*

Que la representación de un objeto está ligada inmediatamente con un placer sólo puede percibirse interiormente y, si no se quisiera indicar nada más que esto, arrojaría un juicio meramente empírico. Pues no puedo ligar *a priori* un determinado sentimiento (de placer o displacer) con ninguna representación, excepto allí donde hay *a priori* como fundamento en la razón un principio que determina a la voluntad. Puesto que el placer (en el sentimiento moral) es la consecuencia de ello, precisamente por esto no puede compararse con el placer en el gusto, porque aquél exige un concepto determinado de una ley y éste, por el contrario, debe estar enlazado inmediatamente con el mero enjuiciamiento, antes de [B 150] todo concepto. De aquí que todos los | juicios del gusto también sean juicios particulares, pues no enlazan su predicado de satisfacción con un concepto, sino con una representación empírica individual dada.

[Segundo libro: Analítica de lo sublime]

Así pues, en un juicio del gusto no se representa el placer, sino *la validez universal de este placer* que se percibe como enlazada en el ánimo con el mero enjuiciamiento de un objeto, el cual se representa *a priori* como regla universal para el discernimiento válida para todo el mundo. Es un juicio empírico: que percibo y enjuicio un objeto con placer. Pero es un juicio *a priori*: que lo encuentro bello, esto es, que esta satisfacción puedo exigirla necesariamente de todo el mundo.

§ 38. *Deducción de los juicios del gusto*

Si se concede que en un juicio del gusto puro la satisfacción en el objeto está enlazada con el mero enjuiciamiento de su forma, se trata entonces de la finalidad \ subjetiva de la misma forma para el dis- <Ak. V 290>
cernimiento, finalidad que sentimos enlazada en el ánimo con la representación del objeto. Puesto que con respecto a las reglas formales de enjuiciamiento, al margen de toda materia (ni sensación sensible ni concepto), el discernimiento sólo puede estar orientado a las | condiciones subjetivas del uso del discernimiento en general [B 151]
... (que ni se dirige a [89] un tipo particular de sentido, ni a un con-
254 cepto particular del entendimiento) y, en consecuencia, a aquello subjetivo que puede presuponerse en todos los seres humanos (como lo exigible, en general, para todo posible conocimiento); por ello, la compatibilidad de una representación con estas condiciones del discernimiento debe poder tomarse como válida *a priori* para todo el mundo. Esto es, el placer o la finalidad subjetiva de la representación para la relación de las capacidades cognoscitivas en el enjuiciamiento de un objeto sensible en general puede exigirse con derecho de todo el mundo [*].

[89] A: *que ni se limita a.* [*N.T.*]

[*] Para estar justificado a pretender la adhesión universal de un juicio —que descansa meramente en fundamentos subjetivos— del discernimiento estético es suficiente que se conceda: 1. Que en todos los seres humanos las condiciones subjetivas de esta capacidad son las mismas, en lo que concierne a la relación de las capacidades cognoscitivas puestas allí en actividad para un conocimiento en general; lo cual tiene que ser verdadero, porque de lo contrario los

[B 152] | *Observación*

Esta deducción es tan fácil porque no necesita justificar ninguna realidad objetiva de un concepto, pues la belleza no es un concepto del objeto, ni el juicio del gusto un juicio cognoscitivo. Sólo afirma que estamos justificados para presuponer universalmente en todo ser humano las mismas condiciones subjetivas del discernimiento que encontramos en nosotros, así como que hemos subsumido correctamente bajo estas condiciones el objeto dado. A pesar de que esto último plantea dificultades inevitables que no dependen del discernimiento lógico (porque en el discernimiento lógico se subsume bajo conceptos, mientras en el discernimiento estético se
<Ak V 291> subsume, sin embargo, bajo una relación \ meramente susceptible de ser sentida, la de la imaginación y el entendimiento, que coinciden armónicamente entre sí y recíprocamente en la forma representada del objeto, donde la subsunción puede fácilmente inducir a error), a pesar de ello, no será menor la legitimidad de la pretensión del discernimiento a contar con una adhesión universal, que acaba tan sólo en lo siguiente: juzgar como válida para todo el mundo la corrección del principio a partir de fundamentos subjetivos. Pues las dificultades y las dudas que suscita la corrección de la subsunción bajo aquel principio no hacen dudosa la legitimidad de la pretensión de un juicio estético en general a esta validez, ni por tanto al principio mismo, al igual que la misma (si bien no tan a menudo ni tan fácilmente) errónea subsunción del discernimiento lógico bajo su principio tampoco puede hacer erróneo al discernimiento, que es objetivo. Pero si la pregunta fuera: ¿cómo es posible aceptar ***a priori*** a la naturaleza como un conjunto de objetos del gusto?, entonces esta cuestión guarda relación con la teleología, porque el erigir for-

seres humanos no podrían comunicar sus representaciones, ni tan siquiera el conocimiento. 2. Que el juicio sólo tome en consideración esta relación (en esta medida, *la condición formal* del discernimiento) y sea puro, esto es, que no esté mezclado —como fundamentos de determinación— ni con conceptos del objeto, ni con sensaciones. Si con respecto a esto último se yerra, ello atañe tan sólo a la incorrecta utilización a propósito de un caso particular de la autorización que nos da una ley, con lo cual la autorización en general no queda anulada.

[Segundo libro: Analítica de lo sublime]

mas teleológicas para nuestro discernimiento tiene que considerarse como un fin de la naturaleza | que depende esencialmente de su [B 153] concepto. Pero la corrección de esta suposición es aún muy dudosa, en tanto que la realidad de las bellezas de la naturaleza es patente en la experiencia.

§ 39. *De la comunicabilidad de una sensación*

Cuando en tanto que lo real de la percepción la sensación se refiere al conocimiento, se denomina sensación de los sentidos; y si se acepta que todo el mundo tiene un sentido idéntico con el nuestro, lo específico de su cualidad sólo puede representarse como constantemente comunicable de la misma manera. Pero esto no cabe presuponerlo sin más de una sensación de los sentidos. Así, a aquel que carece del sentido del olfato no puede comunicársele este tipo de sensación; e incluso, aunque no careciera de tal sentido, no cabe estar seguros de si tiene precisamente la misma sensación de una flor que nosotros tenemos. Aún más diferentes tenemos que represen-
· · · 256 tarnos a los seres humanos con respecto al *agrado* o *desagrado* ante la sensación justamente del mismo objeto de los sentidos, y en modo alguno cabe pedir que todo el mundo comparta el placer por el mismo objeto. Dado que el placer de este \ tipo llega al ánimo por me- <Ak. V 292>
dio de los sentidos y, por tanto, somos pasivos a este respecto, puede denominárselo el placer del goce.

| La satisfacción en una acción por mor de su índole moral no [B 154] es, por el contrario, ningún placer del goce, sino de la propia actividad y de su conformidad con la idea de su determinación. Pero este sentimiento, que se denomina moral, exige conceptos, y no exhibe ninguna finalidad libre, sino una finalidad legal. Así pues, sólo puede comunicarse universalmente por medio de la razón, y si este placer debe ser en todo el mundo del mismo tipo, será comunicable por medio de muy determinados conceptos prácticos de la razón.

Ciertamente, el placer en lo sublime de la naturaleza —en tanto que placer de la contemplación raciocinante— pretende ser com-

partido universalmente, pero presupone un sentimiento diferente, a saber, el de su determinación suprasensible, el cual tiene un fundamento moral, por muy oscuro que también pueda ser. Pero no estoy justificado para presuponer sin más que otros seres humanos lo tomen en consideración, ni para que encuentren satisfacción en la consideración de la áspera magnitud de la naturaleza (satisfacción que, en verdad, no puede adscribirse a su visión, que es más bien espantosa). Sin embargo, en la consideración de aquello que ha de tenerse en cuenta en toda predisposición moral pertinente en cualquier ocasión también puedo exigir de todo el mundo aquella satisfacción, pero sólo por medio de la ley moral, la cual, por su parte, se fundamenta a su vez en conceptos de la razón.

[B 155] | El placer en lo bello, por el contrario, no es ni un placer del goce, ni una actividad legal, como tampoco lo es de la contemplación raciocinante según ideas, sino de la mera reflexión. Sin poseer un fin o un principio a modo de pauta, este placer acompaña la aprehensión común de un objeto por medio de la imaginación (en tanto que capacidad de la intuición) en relación con el entendimiento (en tanto que capacidad de los conceptos) mediante un proceder del discernimiento que también debe ejercerse a propósito de la experiencia más común: sólo que aquí está obligado a ejercerlo a propósito de un concepto empírico objetivo, allí empero (en el enjuiciamiento estético) sólo para percibir la adecuación de la representación para la índole armónica (subjetivamente teleológica) de ambas capacidades cognoscitivas en su libertad, esto es, para sentir con placer el estado de representación. Este placer debe descansar necesariamente en todo el mundo en las mismas condiciones, porque son condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general, y la pro-
<Ak. V 293> porción de estas \ capacidades cognoscitivas exigible para el gusto también puede exigirse al entendimiento común y sano que, asimismo, cabe presuponer en todo el mundo. Precisamente por ello, el que juzga con gusto (si no se equivoca y no toma la materia por la forma, el estímulo por la belleza) también puede exigir de todos los de-
[B 156] más la finalidad subjetiva, esto es, | su satisfacción en el objeto y puede admitir su sentimiento como comunicable universalmente y, ciertamente, sin la mediación de conceptos.

§ 40. *Del gusto como una especie del* sensus communis

Cuando no se atiende tanto a su reflexión cuanto más bien a su resultado, al discernimiento se le da a menudo el nombre de un sentido y se habla así de un sentido para la verdad, de un sentido para el decoro, para la justicia, etc., aunque se sabe —o al menos razonablemente debería saberse— que no se trata de un sentido en el que estos conceptos pudieran tener su asiento y menos aún que pudiera tener la menor capacidad para expresar reglas universales, pues de la verdad, la decencia, la belleza o la justicia nunca podríamos tener una representación de este tipo si por encima de los sentidos no pudiéramos elevarnos hacia capacidades cognoscitivas más elevadas. *El entendimiento humano común*, al cual, en tanto que entendimiento meramente sano (todavía no cultivado), se le ve como el más inferior que cabe esperar de aquel que pretende llevar el nombre de ser humano, tiene también por ello el dudoso honor de recibir el nombre de «sentido común» (*sensus communis*); y ciertamente de modo tal que por la palabra | *común* (no sólo en nuestro idioma, aquí [B 157]
realmente ambiguo, sino también en muchos otros) se entiende tan-
... 258 to como *vulgare*, lo que se encuentra en todas partes, aquello cuya posesión no constituye mérito ni privilegio.

Pero por *sensus communis* debe entenderse la idea de un sentido *comunitario*, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendría una influencia perjudicial sobre el juicio. \ Así pues, <Ak. V 294>
esto acontece por el hecho de que uno atiene su juicio a otros juicios, no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles, y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstrae meramente de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento; lo cual, a su vez, se realiza suprimiendo tanto como sea posible aquello que en el estado de representación [90] es materia, esto

[90] A: *que en nuestro estado de representación es*... [N.T.]

es, sensación, y prestando atención tan sólo a las peculiaridades formales de su representación o de su estado de representación. Quizá esta operación de la reflexión parezca excesivamente artificiosa para [B 158] atribuirla a la capacidad que llamamos el sentido *común*. | Pero sólo lo parece así cuando se la expresa mediante fórmulas abstractas; de suyo nada resulta más natural que hacer abstracción de estímulos y emociones, cuando se busca un juicio que deba servir como regla universal.

Ciertamente, las siguientes máximas del entendimiento humano común no forman parte de esta investigación como partes de la crítica del gusto, pero pueden servir, sin embargo, para la elucidación de sus principios: 1) pensar por uno mismo; 2) pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro; 3) pensar siempre en concordancia con uno mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del modo de pensar ampliado; la tercera, del modo de pensar *consecuente*. La primera es la máxima de una razón nunca *pasiva*. La tendencia hacia la pasividad, en esta medida, hacia la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio*; y el mayor de todos los prejuicios es representarse la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento le pone como fundamento mediante su propia y esencial ley, esto es, la *superstición*. La liberación de la superstición se denomina *ilustración* [*], pues aunque este nombre [B 159] también conviene a la liberación frente a los prejuicios | en general, aquél merece llamarse prejuicio en un sentido eminente (*in sensu eminenti*) en la medida en que la ceguera en la que nos pone la super- <AA V 295> stición, más aún, que exige como obligación \ la necesidad de que otros nos guíen, hace particularmente patente el estado de una ra-

[*] Se ve pronto que la ilustración es asunto fácil *in thesi*, pero arduo y lento *in hypothesi*, pues no permanecer pasivo con su razón, sino ser siempre autolegislador, es algo, ciertamente, muy fácil para el ser humano que tan sólo quiere adecuarse a su fin esencial, y que no pretende saber aquello que está por encima de su enten- [B 159] dimiento. Pero como apenas si cabe evitar la aspiración | hacia esto último y como nunca faltarán otros que prometan con mucha seguridad poder satisfacer este afán de instruirse, por ello es muy difícil mantener o elaborar lo meramente negativo (que constituye la auténtica ilustración) en el modo de pensar (particularmente, en la pública).

zón pasiva. Por lo que hace a la segunda máxima del modo de pensar, estamos acostumbrados a llamar limitado (de miras estrechas, lo contrario a de miras amplias) a aquel cuyo talento no alcanza a ningún uso amplio (especialmente, el intensivo). Pero aquí no se habla de una capacidad del conocimiento, sino del *modo de pensar*. Hacer un uso teleológico de él, que, por muy pequeño que sea el ámbito y el grado que alcanzan las dotes naturales del ser humano, pone, sin embargo, de manifiesto un hombre de modo de pensar ampliado, cuando se sobrepone por encima de las condiciones privadas subjetivas del juicio en las que tantos otros quedan encapsulados y a partir de un *punto de vista universal* (que sólo puede determinar poniéndose en el punto de vista de otros) reflexiona sobre su propio juicio. La tercera | máxima, a saber, la del modo de pensar [B 160] *consecuente*, es la más difícil de alcanzar, y sólo puede alcanzarse en relación con las dos primeras y tras un seguimiento de ellas convertido ya en destreza. Puede decirse que la primera de estas máximas es la máxima del entendimiento; la segunda, del discernimiento; la tercera, de la razón.

Retomo los hilos dejados a un lado por esta digresión y digo
260 que el gusto puede llamarse *sensus communis* con más derecho que el sano entendimiento; y que el discernimiento estético, antes que el intelectual, puede portar el nombre de sentido comunitario [*], si se desea emplear la palabra «sentido» a propósito de un efecto de la mera reflexión sobre el ánimo: pues entonces se entiende por sentido el sentimiento de placer. Podría incluso definirse al gusto mediante la capacidad de enjuiciamiento de aquello que hace *comunicable universalmente* nuestro sentimiento en una representación dada sin la mediación de un concepto.

Esta habilidad de los seres humanos para comunicarse sus pensamientos también exige una relación de la imaginación y del entendimiento para añadir a los conceptos | intuiciones y a éstas de [B 161] nuevo [91] conceptos que confluyen en un conocimiento. Pero,

[*] Podría denominarse al gusto con la expresión *sensus communis aestheticus*, y al entendimiento humano común mediante *sensus communis logicus*.

[91] *de nuevo*: añadido en B y C. [*N.T.*]

entonces, la coincidencia de ambas capacidades del ánimo es *legal*,
<Ak. V 296> bajo la coerción de determinados \ conceptos. Sólo allí donde la imaginación, en su libertad, despierta al entendimiento y éste, sin conceptos, pone a la imaginación en un juego regular, se comunica la representación, no como pensamiento, sino como sentimiento interno de un estado teleológico del ánimo.

Así pues, el gusto es la capacidad de enjuiciar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos que están enlazados con una representación dada (sin la mediación de un concepto).

Si pudiera suponerse que la mera comunicabilidad universal de un sentimiento tiene ya que llevar en sí un interés para nosotros (lo cual, sin embargo, no cabe concluir justificadamente a partir de la índole de un discernimiento meramente reflexionante), podría entonces explicarse a partir de dónde el sentimiento en el juicio del gusto se exige de todo el mundo, por así decirlo, como deber.

§ 41. Del interés empírico en lo bello

Más arriba ya se ha expuesto suficientemente que el juicio del gusto por medio del cual algo se declara bello, no tiene que tener nin-
|B 162| gún interés como *fundamento de determinación*. | Pero de aquí no se sigue que no pueda enlazarse con él ningún interés después de que ha sido dado como juicio estético puro. Sin embargo, este enlace siempre podrá ser sólo indirecto, esto es, primeramente el gusto debe representarse enlazado con «algo otro», para con la satisfacción de la mera reflexión sobre un objeto poder aún enlazar un *placer en la existencia* de tal objeto (como aquello donde consiste todo interés). Pues aquí, en el juicio estético, rige lo que se ha dicho en el juicio cognoscitivo (de cosas en general): *a posse ad esse non valet consequentia* [92]. Este «algo otro» sólo puede ser algo empírico, a saber, una inclinación propia de la naturaleza humana; o algo intelectual, como la propiedad de la voluntad de poder ser determinada *a priori* por medio de la razón. Ambas cosas contienen una satisfacción en

[92] «A partir del poder-ser no puede concluirse el ser». [*N.T.*]

la existencia de un objeto y, así, pueden poner el fundamento para el interés en aquello que ya ha gustado en sí y sin tomar en consideración interés alguno.

Desde un punto de vista empírico, lo bello sólo interesa en la *sociedad*. Y si se concede que el impulso social es el impulso natural del hombre, más la idoneidad y la tendencia a ella, esto es, la *sociabilidad*, \ se concede como propiedad que pertenece a la *humanidad*, <Ak. V 297>
no puede faltar entonces que también deba considerarse | al gusto [B 163]
como una capacidad de enjuiciamiento de todo aquello por medio de lo cual uno puede comunicar su *sentimiento* a todos los demás, o sea, como medio de promoción de aquello que reclama la inclinación natural de cada uno.

Por sí solo, un hombre abandonado en una isla desierta no limpiaría su cabaña ni se lavaría a sí mismo, ni buscaría flores, menos aún las plantaría para adornarse con ellas, sino que sólo en sociedad le renta no ser meramente ser humano, sino ser también, a su modo, un ser humano más exquisito (el comienzo de la civilización), pues como tal se enjuicia a aquel inclinado y apto para comunicar su placer a otros y al que no complace un objeto si la satisfacción en él no puede sentirla en comunidad con otros. De igual modo, todo el mundo espera y exige prestar atención a la comunicabilidad universal de todo el mundo, por así decirlo, como a partir de un contrato originario dictado por la misma humanidad. De este modo, se hacen importantes en la sociedad y se enlazan con grandes intereses, en un principio, sólo estímulos que no llevan consigo absolutamente ningún deleite, esto es, ninguna satisfacción del goce, por ejemplo, colores para maquillarse (bermellón entre los indios caribes y cinabrio entre los iroqueses) o flores, conchas, plumas de bellos colores, pero con el tiempo también bellas formas (como en las canoas, vestidos, etc.). Hasta que, finalmente, la civilización que ha llegado al punto más elevado | casi hace [B 164]
de ello la tarea principal de las inclinaciones refinadas, de suerte que sólo se concede valor a las sensaciones en tanto que son susceptibles de comunicarse universalmente. Y así, aunque el placer que cada uno siente en tales objetos es tan sólo insignificante y sin un interés notable por sí mismo, la idea de su comunicabilidad universal aumenta, sin embargo, su valor hasta casi el infinito.

Pero este interés indirecto en lo bello mediante la inclinación a
la sociedad, un interés dependiente y por ende empírico, no tiene
aquí para nosotros importancia alguna y sólo lo hemos tomado en
consideración en la medida en que pueda tener alguna relación, sin
bien sólo indirecta, con el juicio del gusto *a priori*. Pues si en aque-
lla forma también pudiera descubrirse un interés enlazado con él, el
gusto pondría entonces de relieve un tránsito de nuestra capacidad
de enjuiciamiento desde el goce de los sentidos al sentimiento mo-
ral. No sólo se trata de que de esta manera el gusto sería mejor guia-
<Ak. V 298> do \ a emplearse teleológicamente, sino que también vendría a exhi-
birse como un eslabón intermedio en la cadena de las capacidades
humanas *a priori*, de las que debe depender toda legislación. Del in-
terés empírico en objetos del gusto y sobre el gusto mismo puede
decirse que puesto que éste se abandona a la inclinación —por muy
refinada que pueda ser— se deja amalgamar fácilmente con todas
[B 165] las inclinaciones y pasiones que alcanzan en la sociedad | su máxi-
ma multiplicidad y su mayor grado. Y también puede decirse que el
interés en lo bello, cuando se fundamenta sobre esto, sólo puede
ofrecer un tránsito muy ambiguo desde lo agradable a lo bueno.
Pero sí cuando el gusto se toma en su pureza puede, en efecto, pro-
mover lo bueno, es asunto que todavía tenemos que investigar.

§ 42. *Del interés intelectual en lo bello*

Sucede con el mejor propósito que aquellos que desean dirigir todas las ocupaciones de los seres humanos a las que la índole natural interna les impele hacia el fin último de la humanidad, a saber, el bien moral, consideran como señal de un carácter moralmente bueno el interesarse por lo bello en general. Pero otros que apelan a la experiencia les han reprochado, y no sin fundamento, que no sólo a menudo, sino incluso muy habitualmente, los virtuosos del gusto evidencian pasiones vanidosas, caprichosas y perniciosas, y que quizá pueden pretender menos que nadie dar prioridad al apego hacia principios morales. Y así parece que el sentimiento para lo bello no sólo es específicamente diferente del sentimiento moral (como

también sucede realmente), sino también que el interés que | puede enlazarse con lo bello es difícilmente compatible con el moral, y en modo alguno mediante un parentesco interno. [B 166]

Concedo gustosamente que el interés en lo *bello del arte* (donde también incluyo el uso artístico de las bellezas de la naturaleza para el adorno y en esta medida para la vanidad) no proporciona absolutamente ninguna prueba a favor de un modo de pensar apegado a lo moralmente bueno o si quiera inclinado a ello. Pero afirmo por el contrario que tomarse un *interés inmediato* en la belleza de la *naturaleza* (no meramente tener gusto para enjuiciarla) siempre es signo de un alma buena; y sostengo que \ cuando este interés es habitual <Ak. V 299> pone al menos de manifiesto una disposición del ánimo favorable al sentimiento moral, cuando se enlaza con agrado con el *examen de la naturaleza*. Pero debe recordarse, ciertamente, que aquí me refiero propiamente a las bellas *formas* de la naturaleza; el estímulo, por el contrario, que acostumbra a enlazarse tan pródigamente con éstas, lo pongo, sin embargo, a un lado, porque, en efecto, el interés en él también es inmediato, mas, sin embargo, empírico.

Aquel que en soledad (y sin el propósito de querer comunicar
264 sus observaciones a otros) considera la bella figura de una flor salvaje, de un pájaro, de un insecto, etc., para admirarla y amarla, no queriendo echarla de menos en la naturaleza aunque así le aconteciera un daño, y mucho menos como si obtuviera un provecho de ello, | es alguien que se toma un interés inmediato y, ciertamente, [B 167] intelectual en la belleza de la naturaleza. Es decir, no sólo le gusta su producto según la forma, sino también su existencia, al margen de cualquier estímulo sensible y sin enlazar con ello ningún fin.

Pero a este respecto es notable que cuando se engaña en secreto a este amante de lo bello, poniendo flores artificiales (que cabe elaborar muy parecidas a las naturales) sobre la tierra o pájaros tallados en madera sobre las ramas de los árboles, y aquél descubre el engaño, desaparece en seguida el interés inmediato que antes había tomado, pero quizá comparezca en su lugar otro interés, a saber, el de la vanidad de adornar su habitación con estas cosas y para ojos ajenos. Que la naturaleza haya producido aquella belleza: tal pensamiento debe acompañar a la intuición y a la reflexión. Y sólo sobre

él se fundamenta el interés inmediato que se toma en ello. De lo contrario resta o bien un mero juicio del gusto sin absolutamente ningún interés, o bien sólo un juicio del gusto enlazado con un interés mediato, a saber, referido a la sociedad; y este último interés no ofrece ningún indicio seguro de un modo de pensar moralmente bueno.

Esta superioridad de la belleza de la naturaleza frente a la belleza [B 168] del arte (aun cuando según la forma | ésta sobrepasara a aquélla) para despertar un interés inmediato, coincide con el acendrado y fundamental modo de pensar de todos los seres humanos que han cultivado su sentimiento moral. Si un hombre que tiene suficiente gusto para juzgar productos de las bellas artes con la mayor corrección y ex- <Ak. V 300> quisitez \ abandona con agrado la habitación en la que cabe encontrar aquellas bellezas que entretienen la vanidad y, en todo caso, las alegrías sociales, y se dirige hacia lo bello de la naturaleza, para aquí, por así decirlo, encontrar voluptuosidad para su espíritu en un curso de pensamientos que nunca puede desarrollar completamente, consideraremos con mucho respeto esta elección suya y presupondremos en él un alma bella que no puede pretender ningún amante y conocedor del arte por el interés que se toma en sus objetos. ¿Cuál es, pues, la diferencia en la estimación de estas dos clases de objetos, una estimación diferente hasta el punto de que en el juicio del mero gusto apenas si podrían discutirse entre sí la preeminencia?

Tenemos una capacidad del mero discernimiento estético para juzgar sin conceptos sobre formas y para encontrar una satisfacción en su mero enjuiciamiento, que convertimos al mismo tiempo en regla para todo el mundo, sin que este juicio se fundamente en interés alguno ni lo produzca. Por otra parte, también tenemos una capacidad de un discernimiento intelectual para determinar *a priori* una satisfacción a propósito de las meras formas de las máximas [B 169] prácticas (en la medida ·| en que se cualifican por sí mismas para una legislación universal), una satisfacción que convertimos en ley para todo el mundo sin que nuestro juicio se fundamente en algún interés, *pero que sin embargo produce un interés tal*. El placer o displacer en el primer juicio se llama el del gusto; en el segundo, el del sentimiento moral.

Pero como a la razón también le interesa que las ideas (para las que produce en el sentimiento moral un interés inmediato) también tengan realidad objetiva, esto es, que la naturaleza, independientemente de todo interés, muestre al menos una huella o de una señal de que ella contiene en sí algún fundamento para aceptar una compatibilidad legal de sus productos con nuestra satisfacción (la cual reconocemos *a priori* como ley para todo el mundo, sin poder fundamentarlo en demostraciones), por ello, la razón debe tomarse un interés en una compatibilidad semejante a ésta en toda exteriorización de la naturaleza. En consecuencia, el ánimo no puede pensar sobre la belleza de la *naturaleza* sin encontrarse al mismo tiempo interesado en ella. Pero este interés es moral según el parentesco; y el interés que alguien toma en lo bello de la naturaleza, puede tomarlo tan sólo en la medida en que previamente ya ha fundamentado su interés en lo moralmente bueno. Así pues, si a alguien le interesa
inmediatamente \ la belleza de la naturaleza, hay en efecto causas <Ak. V 301>
para presuponer en él al menos | una predisposición hacia una in- [B 170]
tención moralmente buena.

Se dirá que esta interpretación del juicio estético a partir del pa-
266 rentesco con el sentimiento moral parece demasiado estudiada como para encerrar la verdadera explicación de la escritura cifrada con la que la naturaleza nos habla figuradamente en sus bellas formas. Pero, en primer lugar, este interés inmediato en lo bello de la naturaleza no es realmente común, sino sólo propio de aquellos cuyo modo de pensar o bien ya está desarrollado para lo bueno, o bien está sobresalientemente predispuesto para este desarrollo. Y, entonces, la analogía entre el juicio puro del gusto (que sin depender de ningún interés permite sentir una satisfacción y al mismo tiempo la representa *a priori* como conveniente para la humanidad en general) y el juicio moral (que hace exactamente lo mismo a partir de conceptos, también sin una reflexión clara, sutil e intencionada) conduce a un interés inmediato parejo en el objeto tanto del primero como del segundo, sólo que aquél es un interés libre y éste es un interés fundamentado en leyes objetivas. A este respecto, aún hay que añadir la admiración de la naturaleza que se muestra en sus bellos productos como arte, no meramente de manera azarosa, sino,

por así decirlo, intencionalmente, según un ordenamiento legal y como finalidad sin fin. Y esto último, puesto que externamente no lo encontramos en ningún sitio, lo buscamos de la forma más na-
[B 171] tural en nosotros mismos | y ciertamente en aquello que constituye el fin último de nuestra existencia, a saber: la determinación moral (de cuya demanda por el fundamento de la posibilidad de una tal finalidad de la naturaleza se hablará, sin embargo, principalmente en la teleología).

También cabe explicar fácilmente que en las bellas artes la satisfacción en el juicio puro del gusto no esté enlazada con un interés inmediato, como sí sucede con la satisfacción en la bella naturaleza. Pues aquéllas son o bien una imitación de ésta tal que llega hasta el engaño y, entonces, hace el efecto de belleza de la naturaleza (tenida por tal); o bien son un arte dirigido intencionalmente de manera visible a nuestra satisfacción, pero entonces la satisfacción en este producto tendría lugar, ciertamente, por medio del gusto, pero no daría lugar a ningún otro interés como interés mediato en la causa que está en el fundamento, a saber, en un arte que sólo puede interesar por su fin, nunca en sí mismo. Puede quizá decirse que
<Ak. V 302> este también es el caso cuando un objeto de la naturaleza \ interesa por su belleza sólo en tanto que se le agrega una idea moral; pero no interesa inmediatamente ésta, sino su índole en sí misma que la cualifica para un emparejamiento semejante, el cual, por tanto, le corresponde internamente.

Los estímulos en la bella naturaleza que, por así decirlo, se en-
[B 172] cuentran tan a menudo fusionados con las bellas formas | se hallan o bien en las modificaciones de la luz (en el colorido) o bien del sonido (en los tonos). Pues éstas son las únicas sensaciones que no sólo permiten un sentimiento de los sentidos, sino también la reflexión sobre la forma de estas modificaciones de los sentidos, de manera que contienen en sí, por así decirlo, un lenguaje que conduce la naturaleza hacia nosotros y que parece tener un sentido más elevado. Así, el color blanco de las lilas parece acordar el ánimo con la idea de inocencia; y según el orden de los siete colores, del rojo al violeta: 1) con la idea de la sublimidad, 2) de la audacia, 3) de la sinceridad, 4) de la amistad, 5) de la modestia, 6) de la constancia

y 7) de la ternura. El canto de los pájaros anuncia con su existencia alegría y sosiego. Al menos así interpretamos a la naturaleza, sea o no sea este su propósito. Pero este interés que aquí tomamos en la belleza requiere que se trate de una belleza de la naturaleza y desaparece completamente cuando uno se percata de que ha sido engañado y de que se trata sólo de arte. Sucede incluso que, entonces, el gusto ya no puede encontrar nada bello en ello, ni la vista algo estimulante ¿Qué alaban más los poetas que el agradable y bello trino del ruiseñor, en una floresta solitaria, en una tranquila noche de verano, bajo la suave luz de la luna? Sin embargo, se tienen ejemplos de que allí donde no se encuentra un cantor semejante, | una [B 173]
alegre posadera, para que sus huéspedes gocen de los aires campestres, los ha engañado para su gran deleite escondiendo en la floresta a un travieso muchacho, el cual (con una caña o un cálamo en la boca) sabe imitar este compás de forma totalmente similar a la naturaleza. Pero tan pronto como uno se da cuenta de que se trata de un engaño, no podrá soportarse por más tiempo la escucha de este canto antes tenido por tan estimulante; lo mismo sucede con los restantes pájaros cantores. Para que podamos tomar en lo bello
268 como tal un *interés* inmediato tiene que ser naturaleza o tenemos que tenerla por tal, y más aún cuando exigimos de otros que participen de él. Lo cual acontece \ de hecho en la medida en que considera- <Ak. V 303>
mos tosco e innoble el modo de pensar de aquellos que no tienen ningún *sentimiento* para la bella naturaleza (pues así denominamos a la receptibilidad de un interés en su contemplación) y que para gozar de las meras sensaciones de los sentidos sólo recurren a la comida o a la botella.

§ 43. *Del arte en general*

1. El *arte* se diferencia de la *naturaleza* como el hacer (*facere*) del obrar o efectuar (*agere*) y el producto o la consecuencia del primero se diferencia del del segundo como la | *obra* (*opus*) del efecto (*effectus*). [B 174]

Hablando en sentido estricto, sólo debería llamarse arte a la producción mediante libertad, esto es, mediante una voluntad li-

bre que pone a la razón como fundamento de sus acciones. Pues aunque gusta llamar obras de arte al producto de las abejas (las celdillas de cera construidas regularmente), esto sólo es el caso por analogía con las obras de arte en sentido estricto. Tan pronto como se recuerda que las abejas no fundamentan su trabajo en reflexión racional alguna se dice que se trata de un producto de su naturaleza (del instinto), y como arte sólo se adscribe a su creador.

Si en la exploración de un pantano —como ha sucedido algunas veces— se encuentra un trozo de madera tallada, no se dice que es un producto de la naturaleza, sino del arte: su causa productora ha pensado un fin al que este trozo de madera tiene que agradecer su forma. De lo contrario, se vería arte en todo aquello que está dispuesto de forma tal que una representación suya debe preceder causalmente a su realidad (como incluso entre las abejas), sin que tuviera que pensarse su efecto. Pero si para diferenciarlo de un efecto de la naturaleza a algo se le llama sin más una obra de arte, siempre se entiende una obra de los seres humanos.

[B 175] | 2. El *arte* como destreza de los seres humanos también se diferencia de la ciencia (*poder* del *saber*) como las capacidades prácticas
de las teóricas, como la técnica de la teoría (como la agrimensura de 269
la geometría). Tampoco se llama arte a aquello que uno puede hacer tan pronto como sabe lo que debe hacerse y, por tanto, sólo se conoce suficientemente el efecto pretendido. En esta medida, sólo pertenece al arte aquello para lo que uno, aun conociéndolo de la
<Ak. V 304> manera más completa, no posee, sin embargo, todavía \ de inmediato la destreza para hacerlo. Camper [93] describe con mucha exactitud cómo debería estar dispuesto el mejor zapato, pero, ciertamente, él no podía hacer ninguno [*].

[93] Cfr. Petrus Camper, *Abhandlung über die beste Form der Schuhe*, Berlín, 1783. [*N.T.*]

[*] En mi región, el hombre común, cuando se le propone una tarea semejante, dice (como Colón con su huevo): *no es ningún arte, es sólo una ciencia*. Esto es, cuando se sabe se puede. Y justamente esto mismo dice ese hombre común de todas las supuestas artes del prestidigitador. Sin embargo, no dudará en modo alguno en llamar artes a las del equilibrista.

[Segundo libro: Analítica de lo sublime]

3. El *arte* también se diferencia de la *artesanía*; el primero se denomina libre, el segundo también podría denominarse *arte retribuido*. Al primero se lo ve como si pudiera resultar mal (o bien) teleológicamente sólo como juego, esto es, como ocupación agradable por sí misma. Al segundo, como trabajo, esto es, como ocupación por sí misma desagradable (fatigosa) y que sólo es atractiva por su efecto (por ejemplo, la retribución); y en esta medida, | como algo que [B 176] puede imponerse coercitivamente. Si en el escalafón de los gremios, los relojeros deben considerarse artistas y los herreros, por el contrario, artesanos, es asunto cuyo enjuiciamiento requiere otro punto de vista que el que aquí adoptamos, a saber: la proporción de talento que debe estar en la raíz de una u otra ocupación. Aquí no deseo hablar de si entre las llamadas siete artes liberales [94] hay alguna que deba contabilizarse entre las ciencias y alguna que quepa comparar con la artesanía. Sin embargo, puesto que algunos pedagogos modernos creen promover de la mejor manera un arte libre cuando quitan de él toda coerción y transforman el trabajo en mero juego, no parece inoportuno recordar que en todas las artes liberales hay algo coercitivo o —como se lo denomina— en todas ellas
270 se exige un *mecanismo* sin el cual el *espíritu*, que en el arte debe ser *libre* y vivificar la obra, no tendría ningún cuerpo y se evaporaría completamente (por ejemplo, en la literatura la corrección y la riqueza lingüística, así como la prosodia y la métrica).

§ 44. *Del arte bello*

No hay ni una ciencia de lo bello, sino sólo crítica, ni una ciencia bella, sino sólo | bellas artes. Pues en la primera tendría que deter- [B 177] minarse científicamente, esto es, mediante fundamentos demostrativos, \ si algo tiene que considerarse bello o no: así pues, si perte- <Ak. V 305> neciera a la ciencia, el juicio sobre la belleza no sería un juicio del gusto. En lo que hace a lo segundo, hay que señalar que es un ab-

[94] Las «artes liberales» comprendían el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, aritmética y música). [*N.T.*]

surdo una ciencia que como tal debiera ser bella. Pues si en ella, en tanto que ciencia, se preguntara por sus fundamentos y demostraciones, la pregunta se despacharía mediante sentencias del mejor gusto (*Bonmots*). Sin lugar a dudas, lo que ha dado lugar a la expresión habitual *ciencias bellas* es que se ha notado con toda corrección que para las bellas artes en toda su perfección se requiere mucha ciencia, como, por ejemplo, conocimiento de lenguas antiguas, dominio de los autores clásicos, historia, conocimiento de las antigüedades, etc., y así, por una confusión de palabras, se ha llamado ciencias bellas a estas ciencias históricas, dado que constituyen la preparación y el fundamento necesario para las bellas artes, y en parte también porque bajo ellas se ha conceptuado el mismo conocimiento de los productos de las bellas artes (oratoria y poesía).

Si el arte adecuado al *conocimiento* de un objeto posible, para realizarlo realmente, cumple las acciones exigibles a este respecto, es entonces un arte *mecánico*; pero si tiene como propósito inmediato
[B 178] el sentimiento de placer | se denomina entonces arte *estético*. Este es o bien arte *agradable* o bien *bello*. El primero, cuando su fin es que el placer acompañe a las representaciones como meras *sensaciones*; el segundo, cuando las acompaña como *tipos de conocimiento*. ... 271

Las artes agradables son aquellas referidas tan sólo al goce. Tales son todos los estímulos que la sociedad puede satisfacer en torno a una mesa: como referir historias de manera entretenida, entusiasmar a la sociedad con una conversación franca y vivaz, disponerla mediante chanzas y risas a un cierto tono de alegría, donde, como suele decirse, en un banquete puede parlotearse sin que nadie se haga responsable de lo que dice, porque sólo se apunta a la distracción momentánea, no a una materia permanente para la reflexión o para la repetición. (De ellas también forma parte el modo como la mesa está pertrechada para el goce o, incluso, en los grandes banquetes, la música que acompaña a la comida: una cosa maravillosa que a modo de agradable ruido debe acompañar y alegrar los ánimos y favorecer la conversación distendida de un comensal con otro, sin que nadie
<Ak. V 306> preste la más mínima atención \ a la composición.) De ellas forman parte además todos los juegos que no llevan consigo otro interés que hacer pasar el tiempo inadvertidamente.

| El arte bello, por el contrario, es una forma de representación [B 179] que es teleológica por sí misma y que a pesar de carecer de fin fomenta, sin embargo, la cultura de las capacidades del ánimo para una comunicación sociable.

La comunicabilidad universal de un placer ya lleva consigo en su concepto el que no deba ser un placer del goce a partir de la mera sensación, sino de la reflexión. Así, el arte estético, en tanto que arte bello, es tal que posee como patrón de medida el discernimiento reflexionante y no la sensación de los sentidos.

§ 45. *El arte bello es un arte en la medida en que parece ser al mismo tiempo naturaleza*

A propósito de un producto del arte bello se debe ser consciente de que es arte y no naturaleza. Sin embargo, la finalidad en su forma debe parecer tan libre frente a toda coerción de reglas arbitrarias como si se tratara de un producto de la mera naturaleza. Aquel placer que es, sólo él, comunicable universalmente sin, no obstante, fundamen-
272 tarse en conceptos descansa sobre este sentimiento de libertad en el juego de nuestras capacidades cognoscitivas que, sin embargo, debe ser al mismo tiempo teleológico. La naturaleza era bella cuando al mismo tiempo parece arte y el arte sólo puede llamarse bello cuando somos conscientes de que es arte y, sin embargo, parece naturaleza.

| Pues se trate de la belleza de la naturaleza o de la del arte, po- [B 180] demos decir: *bello es aquello que gusta en el mero enjuiciamiento* (no en la sensación de los sentidos, no mediante un concepto). Ahora bien, el arte siempre tiene un determinado propósito de producir algo. Pero si lo producido fuera una mera sensación (algo meramente subjetivo) que tuviera que estar acompañada de placer, ese producto gustaría en el enjuiciamiento sólo por medio del sentimiento de los sentidos. Si el propósito estuviera dirigido a la producción de un objeto determinado, entonces, si tuviera que alcanzarse mediante el arte, el objeto sólo gustaría mediante conceptos. En ninguno de los dos casos gustaría el arte en *el mero enjuiciamiento*, esto es, no gustaría como bello arte, sino como arte mecánico.

Así pues, aunque la finalidad en los productos de las bellas ar-
<Ak. V 307> tes sea intencional, no \ debe parecer intencional. Esto es, las bellas artes deben *ser vistas* como naturaleza, aunque se sea totalmente consciente de ellas como arte. Ahora bien, un producto del arte aparece como naturaleza por el hecho de que, ciertamente, se encuentra con toda *puntualidad* de acuerdo con las reglas según las cuales el producto puede ser aquello que debe ser; pero sin nada *penoso*, sin que se transparente la forma escolar [95], esto es, sin mostrar huella alguna de que el artista ha tenido las reglas ante sus ojos poniendo trabas a las capacidades de su ánimo.

[B 181] | § 46. *El arte bello es arte del genio*

Genio es el talento (don natural) que da la regla al arte. Puesto que en tanto que capacidad productiva innata del artista el talento forma parte de la naturaleza, cabe también, entonces, expresarse del siguiente modo: *genio* es la *innata disposición del ánimo* (*ingenium*) *por medio de la cual* la naturaleza da reglas al arte.

Sean las que sean las circunstancias de esta definición, si es meramente arbitraria o si es adecuada o no al concepto con el que se acostumbra a enlazar la palabra *genio* (lo cual se elucidará en los siguientes §§), puede, sin embargo, demostrarse de antemano que, de acuerdo con la significación de la palabra aquí adoptada, las bellas artes deben considerarse necesariamente como artes del genio [96].

Todo arte presupone reglas mediante cuya fundamentación se representa como posible un producto, si es que tal producto debe denominarse artístico. Pero el concepto de arte bello no autoriza que el juicio sobre la belleza de su producto sea derivado de alguna regla que tenga un concepto como fundamento de determinación, o sea,

[95] *sin que se transparente la forma escolar*: añadido en B y C. [*N.T.*]

[96] En el *Essay on Genius* (1759) de Alexander Gerard puede leerse un capítulo titulado «Taste Essential to Genius for the Arts» (*An Essay on Genius*. Hrsg. von Bernhard Fabian, München, 1966, pp. 391-416). Kant conocía este texto por la traducción de Christian Garve: *Versuch über das Genie*, Leipzig, 1776 (reimp. Bristol, 2001). [*N.T.*]

que ponga como fundamento [97] un concepto del modo como el producto sea posible. Así pues, el arte bello no puede inventarse él mismo la regla | según la cual debe llevar a cabo su producto. Pero [B 182] puesto que, de igual modo, ningún producto puede llamarse arte sin una regla precedente, entonces la naturaleza en el sujeto (mediante la índole armónica de sus capacidades) debe dar la regla al arte, esto es, el arte bello sólo es posible como producto del genio.

A partir de aquí se ve que el genio: 1) es un *talento* para producir aquello para lo que no cabe dar ninguna regla determinada, es decir, no es predisposición habilidosa para aquello que puede aprenderse según reglas; en consecuencia, \ que la *originalidad* debe ser su primera <Ak. V 308> propiedad. 2) Que puesto que también puede haber sinsentidos originales, sus productos deben ser al mismo tiempo modelos, esto es, *ejemplares*; en esta medida, que no han surgido por imitación, sino que más bien deben servir a otros a este respecto, esto es, como patrón de medida o regla de enjuiciamiento. 3) Que cuando el genio lleva a cabo su producto no puede describirlo o [98] mostrarlo científicamente, sino que da la regla *en tanto que naturaleza*; y por eso el autor de un producto que tiene que agradecer a su genio ni tan siquiera sabe cómo encontrar en él las ideas para ello, tampoco está en su poder pensarlas a capricho o planificadamente, ni comunicarlas a otros según prescripciones que los pongan en disposición de llevar a cabo productos similares. (De aquí, presumiblemente, que la palabra genio se derive de la palabra *genius*, el particular espíritu protector y director de un ser humano, dado con su nacimiento, | espíritu de cuya inspiración pro- [B 183] ceden aquellas ideas originales). 4) Que la naturaleza por medio del genio no prescribe la regla para la ciencia, sino para el arte; y para éste tan sólo en tanto que deba ser arte bello.

§ 47. Elucidación y confirmación de la explicación del genio ofrecida más arriba

Todo el mundo está de acuerdo en que el genio y el *espíritu imitativo* se oponen radicalmente. Ahora bien, puesto que aprender no es otra

[97] A: *o sea, sin poner como fundamento.* [*N.T.*]
[98] *describirlo o*: añadido en B y C. [*N.T.*]

cosa que imitar, la máxima aptitud, la inteligencia (capacidad) en tanto que inteligencia, no puede ser, en efecto, genio. Aunque uno piense o poetice por sí mismo y no aprehenda meramente lo que otros han pensado, incluso aunque descubra algo en el ámbito del arte y de la ciencia, tampoco es este, sin embargo, el motivo correcto para llamar genio a semejante (a menudo gran) *cabeza* (a diferencia de aquel que se denomina *estúpido* puesto que no puede hacer otra cosa que aprender e imitar), porque precisamente esto también *podría haberlo* aprendido. Es decir, se trata de algo que está en el camino natural de la investigación y de la reflexión según reglas, que no es específicamente diferente de aquello que puede adquirirse por medio de una laboriosa imitación. De este modo, cabe muy bien aprender todo lo que Newton expuso en su inmortal obra sobre los
[B 184] principios de la filosofía natural, | por muy grande que sea la cabeza que se necesite para descubrir tales cosas. Pero no puede apren-
<Ak. V 309> derse a poetizar ingeniosamente, por muy detalladas \ que sean las prescripciones para la poesía y muy acertados sus modelos. La causa es que Newton podría enseñar de forma totalmente intuitiva y determinada para sus sucesores todos los pasos que tuvo que recorrer desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y profundos descubrimientos, no sólo a sí mismo, sino a cualquier otro. Pero ningún Homero o ningún Wieland [99] podría mostrar cómo encontró y manifestó en su cabeza sus ideas tan pletóricas de fantasía y al mismo tiempo, sin embargo, tan llenas de pensamientos, precisamente porque no lo sabe y, por tanto, tampoco puede enseñarlo a otros. Así pues, en la ciencia el mayor descubridor sólo se diferencia del esforzado imitador y aprendiz según el grado, mientras que aquel al que la naturaleza ha dotado para las bellas artes se diferencia específicamente. Lo cual no supone en modo alguno una degradación de aquellos grandes hombres a los que el género humano tanto tiene que agradecer, frente a los favoritos de la

[99] Christoph Martin Wieland (1733-1813), un autor hoy en día casi totalmente olvidado, fue tal vez el escritor más famoso y más reconocido de la literatura en lengua alemana en la época de Kant: no puede sorprender que sea propuesto como ejemplo de «genio». En las *Lecciones de Antropología* (Ak. Ausg. XXV) también son «genios» Pope, Milton y Shakespeare. [*N.T.*]

naturaleza por su talento para las bellas artes. Precisamente en el hecho de que se verifique aquel talento para una perfección de los conocimientos y para toda utilidad siempre progresivamente mayor, que siempre depende de ello, así como para la instrucción de otros en los mismos conocimientos, precisamente aquí, reside la gran ventaja de estos grandes hombres frente a aquellos que merecen el honor de ser llamados genios, | pues para éstos el arte siempre se de- [B 185] tiene en algún lugar en tanto que recibe un límite por encima del cual no puede ir, un límite que presumiblemente ha sido alcanzado desde hace mucho tiempo y que ya no puede ampliarse. Además, una habilidad semejante no puede comunicarse, sino que la mano de la naturaleza se la confiere a cada cual inmediatamente. Así pues, muere con el genio hasta que la naturaleza vuelve de nuevo a dotar a otro del mismo modo, que para dejar actuar de forma similar al talento del que es consciente no requiere sino de un ejemplo.

Puesto que el don de la naturaleza debe dar la regla al arte (en tanto que arte bello) ¿de qué tipo es esta regla? No puede aprehenderse en ninguna fórmula para servir como prescripción, pues entonces el juicio sobre lo bello sería determinable según conceptos, sino que la regla debe abstraerse a partir del hecho, esto es, a partir del producto en el cual pueden otros probar su propio talento, haciéndolo servir como modelo, no de la *copia*, sino de la *imitación*. Es difícil explicar cómo es esto posible. Las ideas del artista suscitan ideas semejantes en su discípulo, si es que la naturaleza lo ha provisto con una proporción similar de capacidades anímicas. En esta medida, los modelos del arte bello son \ los únicos medios de trans- <Ak. V 310> misión para hacerlo llegar a la posteridad, lo cual no podría acontecer mediante meras descripciones (particularmente no | en las ar- [B 186] tes del discurso); y aun en éstas sólo pueden ser clásicas las descripciones en lenguas antiguas, muertas y en la actualidad sólo conservadas como lenguas cultas.

A pesar de que el arte mecánico y el bello son sumamente diferentes entre sí (el primero como mero arte de la laboriosidad y el estudio, el segundo como arte del genio), a pesar de ello, no hay ningún arte bello en el cual no haya algo mecánico, algo que deba concebirse y seguirse según reglas. Así pues, algo ***susceptible de ser***

aprendido constituye la condición esencial del arte. Pues algo debe pensarse a este respecto como fin, pues de lo contrario no podría adscribirse su producto a absolutamente ningún arte y se trataría de un mero producto del azar. Pero para erigir un fin se exigen determinadas reglas, de las cuales no cabe liberarse. Ahora bien, puesto que la originalidad del talento constituye una parte esencial (pero no la única) del carácter del genio, algunas cabezas superficiales creen no poder mostrar de mejor manera que son genios florecientes que renegando de la coerción escolar de toda regla, creyendo que se fanfarronea mejor cabalgando un caballo salvaje que uno de picadero. El genio sólo puede dar una rica *materia* como producto del arte bello, pero su elaboración y la forma exigen un talento cultivado mediante la escuela, para hacer un uso de la materia que pueda sostenerse ante el discernimiento. Es totalmente ridículo cuando al-[B 187] guien habla y decide como un genio incluso en asuntos | propios de la más cuidadosa investigación racional. Y no se sabe a ciencia cierta de quién reírse más, si del prestidigitador que extiende tanto humo a su alrededor que no cabe enjuiciar nada claramente, pero tanto más cabe fantasear, o si del público que fantasea ingenuamente que su incapacidad para poder reconocer y captar esa obra maestra de la inteligencia proviene de que se le han echado nuevas verdades a toneladas, frente a lo cual el detalle (mediante una medida explicación y un comedido examen de los principios) parece ser tan sólo chapucería.

<Ak. V 311> \ *§ 48. De la relación del genio con el gusto*

Para el *enjuiciamiento* de objetos bellos como tales se exige *gusto*; pero para las mismas bellas artes, esto es, para la producción de tales objetos, se requiere *genio*.

Si se considera al genio como talento para las bellas artes (como exige la peculiar significación de la palabra) y con este propósito se descompone en las capacidades que tienen que constituir conjuntamente un talento semejante, es necesario entonces determinar de antemano con exactitud la diferencia entre la belleza de la naturale-

za, cuyo enjuiciamiento sólo exige gusto, y la belleza del arte, cuya | posibilidad exige genio (posibilidad a la que también debe pres- [B 188] tarse atención en el enjuiciamiento de un objeto semejante).

Una belleza de la naturaleza es una *cosa bella*; la belleza del arte es una *bella representación* de una cosa.

Para enjuiciar una belleza de la naturaleza como tal no necesito tener de antemano un concepto de la cosa que deba ser el objeto; esto es, no es necesario conocer la finalidad material (el fin), sino que en el enjuiciamiento gusta por sí misma la mera forma sin el conocimiento del fin. Pero si el producto se da como producto del arte y se declara bello en tanto que tal, en este caso, dado que el arte siempre presupone un fin en la causa (y en su causalidad), debe primeramente ponerse como fundamento un concepto de aquello que deba ser la cosa. Y puesto que la coincidencia de lo múltiple en una cosa para una determinación interna de ella como fin es la perfección de la cosa, en el enjuiciamiento de la belleza debe entonces tenerse en cuenta al mismo tiempo la perfección de la cosa, lo cual en modo alguno viene al caso en el enjuiciamiento de una belleza de la naturaleza (en tanto que tal). Ciertamente, en el enjuiciamiento en
... 278 especial de los objetos animados de la naturaleza (por ejemplo, del ser humano o de un caballo) también se toma en consideración comúnmente | la finalidad objetiva, para juzgar sobre su belleza. Pero [B 189] en tal caso el juicio ya no es estético puro, esto es, un mero juicio del gusto. La naturaleza ya no se enjuicia en tanto que parece arte, sino en la medida en que *es* realmente arte (si bien sobrehumano); y el juicio teleológico sirve al estético como \ fundamento y deter- <Ak. V 312> minación al cual debe éste prestar atención. En tales casos, cuando por ejemplo se dice: «he ahí una mujer bella», no se piensa de hecho otra cosa que: «la naturaleza representa los fines en su figura bajo una construcción femenina»; pues por encima de la mera forma hay que mirar hacia un concepto, para que el objeto sea pensado de tal modo por medio de un juicio estético lógicamente determinado.

El arte bello muestra su superioridad en que describe bellamente cosas que en la naturaleza podrían ser odiosas o desagradables. Las furias, enfermedades, devastaciones de la guerra y cosas seme-

jantes pueden describirse muy bellamente en tanto que penalidades [100], más aún, pueden incluso representarse en cuadros. Sólo un tipo de fealdad no puede representarse conforme a la naturaleza sin destruir a la vez toda satisfacción estética, o sea, la belleza del arte, a saber, aquella que despierta *repugnancia*. Pues en esta peculiar sensación que descansa en la pura fantasía, el objeto se representa, [B 190] por así decirlo, como si fuera obligado a aceptar un goce contra | el que, sin embargo, nos revelamos con fuerza, de manera que la representación artística del objeto ya no se diferencia en nuestra sensación de la naturaleza del mismo objeto y, en tal caso, no es posible en modo alguno considerarla bella. También la escultura, dado que en sus productos el arte casi se confunde con la naturaleza, tiene que excluir la representación de objetos feos. A este respecto sólo le está permitido representar, por ejemplo, a la muerte (en un bello genio), al valor guerrero (en Marte), mediante una alegoría o un atributo susceptibles de gustar, en esta medida, sólo indirectamente por medio de una exégesis de la razón, y no en un discernimiento meramente estético.

Y con esto es suficiente para la representación bella de un objeto que realmente sólo es la forma de la exhibición de un concepto mediante la cual éste se comunica universalmente. Pero para dar esta forma al producto del arte bello se requiere meramente gusto, al cual atiene su obra el artista, después de haberlo ejercitado y corregido mediante múltiples ejemplos tomados del arte o de la naturaleza, y tras múltiples intentos por satisfacerlo, a menudo fatigosos, encuentra aquella forma que le deja satisfecho. De aquí que ésta no sea, por así decirlo, asunto de la inspiración o de un arranque libre de las capacidades del ánimo, sino de una corrección lenta e inclu- <Ak. V 313> so penosa, para hacerla adecuada al \ pensamiento | y, sin embargo, [B 191] no perjudicar la libertad en el juego de las capacidades del ánimo.

Pero el gusto es sólo una capacidad de enjuiciamiento, no una capacidad productiva; y, precisamente por ello, lo que es conforme con él no es una obra del arte bello; puede tratarse de un producto perteneciente al arte útil y mecánico, incluso de un producto que

[100] *en tanto que penalidades*: añadido en B y C. [*N.T.*]

forma parte de la ciencia según reglas determinadas que pueden aprenderse y que tienen que seguirse exactamente. Pero la grata forma que se da a tal producto sólo es vehículo de comunicación y, por así decirlo, una manera de la exhibición con respecto a la cual en cierto modo se sigue siendo libre, si bien, por lo demás, el producto sigue enlazado con un fin determinado. De este modo, de un servicio de mesa o también de un tratado moral, incluso de un sermón, se exige que tengan en sí esta forma del arte bello, pero sin parecer, sin embargo, *buscada*; mas no por ello se los denominará obras del arte bello. Entre estas últimas se encuentran, sin embargo, un poema, una música, una galería de cuadros y cosas semejantes; y a este respecto, en una obra que debe ser obra del arte bello puede percibirse a menudo genio sin gusto, mientras en otra se percibe gusto sin genio.

| § 49. *De las capacidades del ánimo que constituyen al genio* [B 192]

De ciertos productos de los que al menos en parte se espera que se
280 muestren como arte bello se dice que carecen de *espíritu*, a pesar de que en ellos no se encuentre nada que censurar en lo que se refiere al gusto. Un poema puede ser bonito y elegante, pero carecer de espíritu. Una historia es exacta y bien ordenada, pero sin espíritu. Un discurso solemne es profundo y al mismo tiempo grácil, pero sin espíritu. Ciertas conversaciones resultan entretenidas, pero, en efecto, sin espíritu. Incluso de una mujer se dice que es bella, afable y cortés, pero sin espíritu. ¿Qué se entiende aquí por espíritu?

En su significación estética *espíritu* quiere decir el principio vitalizante en el ánimo. Pero aquello por medio de lo cual este principio vitaliza al alma, la materia que emplea a este respecto, es lo que pone en movimiento teleológico a las capacidades del ánimo, esto es, en un juego tal que se mantiene por sí mismo y que incluso fortalece las capacidades para ello.

Ahora bien, sostengo que este principio es la \ capacidad de ex- <Ak. V 314>
hibición de *ideas estéticas*. Por idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que ofrece ocasión para pensar mucho, | [B 193]

sin que, sin embargo, pueda serle adecuada ningún pensamiento determinado, esto es, un *concepto*; que, en consecuencia, ni alcanza ni puede hacer plenamente comprensible ningún lenguaje. Se ve fácilmente que se trata de la réplica (*pendant*) de una *idea de la razón*, la cual es, a la inversa, un concepto para el que no puede ser adecuada ninguna *intuición* (representación de la imaginación).

A partir de la materia que la naturaleza real le ofrece, la imaginación (en tanto que capacidad cognoscitiva productiva) es muy poderosa en la creación, por así decirlo, de otra naturaleza. Nos entretenemos con ella allí donde la experiencia nos resulta excesivamente cotidiana. También la transformamos, ciertamente según leyes analógicas, pero también según principios mucho más elevados que residen en la razón (y que nos resultan tan absolutamente naturales como aquellos otros según los cuales el entendimiento aprehende la naturaleza empírica). Aquí sentimos nuestra libertad frente a la ley de la asociación (que depende del uso empírico de aquella capacidad) según la cual tomamos prestada de la naturaleza la materia, pero donde podemos transformarla en algo totalmente diferente, a saber, en aquello que sobrepasa a la naturaleza [101].

Puede denominarse *ideas* a tales representaciones de la imaginación. Por una parte, porque al menos tienden hacia algo que está más allá de los límites de la experiencia y, así, buscan acercarse a una exhibición de los conceptos de la razón (de las ideas intelectuales), 281
[B 194] | lo cual les da la apariencia de una realidad objetiva. Por otra parte, y en verdad principalmente, porque en tanto que intuiciones internas ningún concepto puede serles plenamente adecuado. El poeta se arriesga a hacer sensibles ideas de la razón de seres invisibles, el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad, la creación y cosas semejantes; o también se arriesga a hacer sensible en una totalidad para la que no encuentra ningún ejemplo en la naturaleza aquello que aunque pueda ejemplificar en la experiencia (por ejemplo, la muerte, la envidia y todos los vicios, así como el amor, la gloria y cosas semejantes), va sin embargo más allá de las fronteras de la experiencia, y lo hace por medio de una imaginación que emula el

[101] A: *transformarla en algo totalmente diferente y que sobrepasa a la naturaleza.* [N.T.]

ejemplo de la razón en la obtención de un máximo. Realmente, es en la poesía donde la capacidad de ideas estéticas puede mostrarse en toda su medida. Pero esta capacidad, considerada por sí sola, realmente sólo es un talento (de la imaginación).

Ahora bien, cuando bajo un concepto se pone una representación de la imaginación \ que pertenece a su exhibición, pero que por <Ak. V 315> sí sola permite pensar tanto como nunca cabe comprehender en un concepto determinado y si, en esta medida, se amplía estéticamente el mismo concepto de una manera ilimitada, entonces la imaginación es a este respecto creadora y pone en movimiento a la capacidad de ideas intelectuales (la razón) para con ocasión de una representación (lo que ciertamente forma parte | del concepto del [B 195] objeto) hacer más [102] de lo que puede aprehenderse y aclararse en ella.

A aquellas formas que ellas mismas no constituyen la exhibición de un concepto dado, sino que en tanto que representaciones colaterales de la imaginación sólo expresan las consecuencias enlazadas con él y su parentesco con otras formas, se las denomina *atributos* (estéticos) de un objeto cuyo concepto, en tanto que idea de la razón, no puede exhibirse adecuadamente. Así, el águila de Júpiter con el rayo en las garras es un atributo del poderoso rey de los cielos, y el pavo real es atributo de la magnífica reina de los cielos. A diferencia de los *atributos lógicos* no representan aquello que reside en nuestros conceptos de la sublimidad y majestad de la creación, sino otra cosa que da ocasión a la imaginación para extenderse sobre un conjunto de representaciones emparentadas que permiten pensar más de lo que puede expresarse en un concepto determinado mediante palabras. Y ofrecen una *idea estética* que sirve a aquella idea de la razón en lugar de una representación lógica, realmente, empero, para vitalizar el ánimo, en tanto que le abren la perspectiva de un interminable campo de representaciones emparentadas. Pero el arte bello no sólo realiza esto en la pintura o en la escultura (donde se utiliza comúnmente la palabra atributo), sino que la poesía y la elocuencia también toman el espíritu que vitaliza sus obras de los atri-

[102] A: *pensar más*. [*N.T.*]

[B 196] butos estéticos de los | objetos, que van al lado de los lógicos y que dan a la imaginación un impulso para pensar más allá, si bien de forma no desarrollada, de lo que cabe comprehender en un concepto y, en esta medida, en una expresión lingüística determinada. Por mor de la brevedad, me limitaré a unos pocos ejemplos.

Cuando el gran rey se expresa en uno de sus poemas del siguiente modo: «Permite que abandonemos la vida sin murmuraciones y sin nada que lamentar, pues dejamos atrás al mundo colmado de buenas acciones. Así extiende aún el sol, después de haber completado su curso diario, una dulce luz en el cielo; y los últimos ra-
<Ak. V 316> yos \ que deja en el aire son los últimos suspiros para el bien del mundo» [103], entonces, vitaliza su idea de la razón de un sentimiento cosmopolita al final de la vida por medio de un atributo que la imaginación (en el recuerdo de todos los encantos de una bella tarde de verano que nos despierta en el ánimo un sereno atardecer) agrega a aquella representación y que suscita un conjunto de sensaciones y de representaciones colaterales para las que no se encuentra expresión alguna. Por otra parte, y la inversa, incluso un concepto intelectual puede servir como atributo a una representación de los sentidos y así vitalizarla mediante la idea de lo suprasensible; pero sólo en la medida en que se emplea el atributo estético que depende subjetivamente de la conciencia de esta última. Así, por ejem-
[B 197] plo, | cierto poeta dice en la descripción de un bello amanecer: «El sol brota como la paz mana a partir de la virtud» [104]. Aunque uno sólo se ponga en el lugar del virtuoso con el pensamiento, la conciencia de la virtud extiende en el ánimo un conjunto de sentimientos sublimes y tranquilizadores, así como una perspectiva ilimitada en un feliz futuro, que no alcanza a decir plenamente ninguna expresión adecuada a un concepto determinado [*].

[103] Kant cita y traduce el poema de Federico el Grande «Au Maréchal Keith, Imitation du troisème livre de Lucrèce: "Sur les vaines terreurs de la mort et les frayeurs d'une altre vie"» (*Ouvres de Fredéric le Grand*, vol. 10, Berlín, 1846, p. 203). [*N.T.*]

[104] Cita del poema de Friedrich Lorenz Withof «Sinnliche Ergötzungen in neun Gesängen» (en *Academische Gedichte*, Leipzig, 1782, Erster Theil, p. 70). [*N.T.*]

[*] Quizá no se haya dicho nada más sublime o no se haya expresado un pensamiento más sublime que aquel que puede leerse en una inscripción del templo de

En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación agregada a un concepto dado, que está ligada con una tal multiplicidad de las representaciones parciales en el uso libre de la misma, que no cabe encontrar para ella ninguna expresión que designe un concepto determinado; es, pues, una representación que permite añadir mentalmente a un concepto muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las capacidades cognoscitivas y enlaza al espíritu con el lenguaje en tanto que mera letra.

| Así pues, la imaginación y el entendimiento son las capacida- [B 198]
des del ánimo cuya unificación (bajo ciertas relaciones) constituye al *genio*. Sólo que como en el uso de la imaginación para el conocimiento, la imaginación está sometida bajo la coerción del entendimiento y bajo la limitación de adecuarse a sus conceptos, mientras
que en el propósito estético \ la imaginación, por encima de esta <Ak. V 317>
concordancia con los conceptos, es libre para proporcionar al entendimiento abundante materia no desarrollada, si bien no buscada, a la que éste no presta atención en sus conceptos, pero que él, no tanto objetivamente para el conocimiento cuanto subjetivamente para la vitalización de las capacidades cognoscitivas, también emplea indirectamente para los conocimientos, por todo ello, el genio
284 consiste realmente en la feliz circunstancia, que ninguna ciencia puede dar a conocer ni ninguna diligencia enseñar, de encontrar ideas para un concepto dado y, por otra parte, encontrar para éste la *expresión* mediante la cual puede comunicarse a otros la disposición subjetiva del ánimo llevada a cabo de este modo como acompañamiento de un concepto. Realmente, este último talento es aquello que se denomina espíritu: pues dada una cierta representa-

Isis (de la madre *naturaleza*): «Yo soy todo lo que existe, lo que ha existido y lo que existirá, y ningún mortal puede levantar mi velo». En una *inspirada* viñeta antepuesta a su teoría de la naturaleza, Segner utiliza esta idea para colmar previamente a su discípulo, al que estaba dispuesto a guiar por este templo, con el pavor sagrado que debe hacer que el ánimo coincida armónicamente con la atención solemne [105].

[105] Johann Andreas Segner (1704-1777) fue un matemático y filósofo que ejerció la docencia en Jena, Göttingen y Halle. Kant también lo cita en la *Crítica de la razón pura* (B 15). [*N.T.*]

ción, expresar lo inefable del estado del ánimo y hacerlo comunicable universalmente (consista la expresión en lenguaje, pintura o plástica) exige una capacidad para aprehender el juego rápidamente [B 199] fugitivo de la imaginación y | para unificarlo en un concepto susceptible de comunicarse sin coerción de las reglas [106] (un concepto que precisamente por ello es original y que, al mismo tiempo, da una nueva regla que no ha podido seguirse de ningún principio o regla precedente).

* * *

Si después de este análisis regresamos a la definición dada más arriba de aquello a lo que se denomina *genio*, encontramos entonces: *En primer lugar*, que es un talento para el arte, no para la ciencia, a la cual deben preceder reglas claramente conocidas que determinan su proceder. *En segundo lugar*, que en tanto que talento para el arte presupone un determinado concepto del producto en tanto que fin, o sea, entendimiento, pero también presupone una representación (si bien indeterminada) de la materia, esto es, de la intuición para la exhibi- [B 200] ción de este concepto, por tanto, una relación de la imaginación | con el entendimiento. *En tercer lugar*, que no se muestra tanto en la realización del fin antepuesto en la exhibición de un *concepto* determinado, cuanto más bien en la exhibición o en la expresión de *ideas estéticas*, las cuales contienen una rica materia para aquel propósito. En esta medida, el genio representa a la imaginación en su libertad frente a toda guía de las reglas y, sin embargo, como teleológica para la exhibición del concepto dado. *En cuarto lugar*, finalmente, que la <Ak. V 318> no-buscada, inintencional y subjetiva finalidad \ en la libre compatibilidad de la imaginación con la legalidad del entendimiento presupone una proporción y una coincidencia armónica de estas capacidades, tal y como no puede llevarla a cabo seguimiento alguno de reglas, sean de la ciencia o de la imitación mecánica, sino que sólo puede producirla la naturaleza del sujeto.

De acuerdo con estas presuposiciones, el genio es la originalidad modélica del don natural de un sujeto en el *uso libre* de sus capacidades cognoscitivas. De este modo, el producto de un genio (en

[106] *de las reglas*: añadido en B y C. [*N.T.*]

aquello que en tal producto hay que atribuir al genio, no al posible aprendizaje o a la escuela) no es ejemplo para la imitación (pues entonces se perdería aquello que, a este respecto, es genio y constituye el espíritu de la obra), sino para la sucesión por parte de otro genio, al cual, gracias al producto del genio precedente, se le despierta el sentimiento de su propia originalidad para ejercitar la libertad frente a la coerción de las reglas en el arte, de modo tal que éste, gracias a lo mismo, recibe una nueva regla, de suerte que el talento se muestra como modélico. Pero dado que el genio es un favorito de la naturaleza que aparece raras veces, su ejemplo para otras buenas cabezas da lugar a una escuela, esto es, a una instrucción metódica según reglas, en la medida en que quepa extraerlas a partir de aquellos productos del espíritu y de su peculiaridad; y en esta medida el arte bello para éstos es imitación a la que la naturaleza da la regla por medio de un genio.

| Pero esta imitación degenera en *imitación repetitiva*, la propia de [B 201] los monos, cuando el discípulo *copia* todo, hasta aquello que el genio había tolerado como monstruoso sólo porque no podía suprimirlo sin debilitar la idea. En un genio, tener valor para arriesgarse
286 a ello es sólo ganancia, pues le conviene cierta *osadía* en la expresión y, en general, cierta desviación frente a las reglas comunes, lo cual en modo alguno es digno de imitarse, sino que sigue siendo en sí un error que debe evitarse, pero para el que el genio, por así decirlo, tiene el privilegio, puesto que lo inimitable del empuje de su espíritu sufriría con medrosas cautelas. El *amaneramiento* es otra especie de imitación meramente repetitiva, a saber, de la mera *peculiaridad* (originalidad) en general, pues el amanerado quiere alejarse de los imitadores tanto como sea posible, pero no posee el talento para ser al mismo tiempo *modélico*. Ciertamente, en general, hay dos modos (*modus*) de la composición de los pensamientos en la presentación, de los cuales el uno se denomina *manera* (*modus aestheticus*) y el otro *método* (*modus logicus*), que se diferencian el uno del otro en lo siguiente: \ que la primera no tiene otro patrón de medida que el *sen-* <Ak. V 319> *timiento* de la unidad en la representación, mientras el otro sigue determinados *principios*. Para el arte bello sólo vale la primera. Sin embargo, un producto del arte se denomina *amanerado* cuando la pre-

[B 202] sentación de su idea en el mismo | producto sólo se *coloca en la singularidad* y no se hace adecuado a la idea. Lo que relumbra (lo precioso), lo que es altisonante y afectado sólo para diferenciarse de lo común (pero que carece de espíritu) es una conducta similar a la de aquel del que se dice que se escucha hablar o a la de aquel que va y viene como si estuviera sobre un escenario para ser admirado, lo cual siempre delata a un ignorante.

§ 50. *Del enlace del gusto con el genio en los productos del arte bello*

Preguntar a propósito de asuntos relativos al arte bello dónde hay que poner más, si en el hecho de que en ellos se muestra genio o si en que se muestra gusto, es lo mismo que preguntar si a este respecto se trata más de imaginación que de discernimiento. En efecto, puesto que con respecto a lo primero el arte merece llamarse más bien arte *ingenioso*, y sólo con respecto a lo segundo bello, lo último, al menos en tanto que condición indispensable (*conditio sine quanon*), es lo más distinguido a lo que hay que apuntar en el enjuiciamiento del arte como arte bello. La riqueza y la originalidad de ideas no se requiere tan necesariamente al efecto de la belleza, pero sí se requiere la adecuación [107] de aquella imaginación en su libertad 287
[B 203] con la legalidad del entendimiento. Pues toda la riqueza | de las primeras no produce, en su libertad sin reglas, otra cosa que sinsentido; pero el discernimiento es la capacidad de adaptarlas al entendimiento.

Al igual que el discernimiento en general, el gusto es la disciplina (o la sujeción) del genio: le recorta las alas y lo hace civilizado o de buenos modales. Pero al mismo tiempo le da una guía que le indica hasta dónde puede extenderse para seguir siendo teleológico. En la medida en que introduce claridad y orden en la plétora de pensamientos, hace firmes a las ideas y capaces de una aprobación duradera y al mismo tiempo universal, susceptibles de que

[107] C: *Al efecto de la belleza no se requiere tan necesariamente ser rico y original en ideas cuanto más bien la adecuación de...* [*N.T.*]

otros las hereden y contribuyendo a una cultura siempre en progreso. Así pues, si en el conflicto entre ambas propiedades a propósito de un producto \ debe sacrificarse algo, debe acontecer más bien por <Ak. V 320> el lado del genio. Y el discernimiento, que en asuntos del arte bello pretende principios propios, más permitirá que se perjudique a la libertad y a la riqueza de la imaginación que al entendimiento.

Así pues, para el arte bello se exige *imaginación, entendimiento, espíritu y gusto* [*].

| § 51. *De la división de las bellas artes* [B 204]

En general, puede llamarse *belleza* a la *expresión* de ideas estéticas (sea belleza de la naturaleza o del arte). Ahora bien, en el arte bello esta idea tiene que ser producida por el concepto de un objeto, mientras que en la naturaleza bella, para despertar y comunicar la idea de la cual el objeto se considera como la *expresión*, es suficiente la mera reflexión sobre una intuición dada, sin concepto alguno de aquello que deba ser el objeto.

Así pues, si deseamos dividir las bellas artes, no podemos en-
... 288 tonces, a menos a modo de intento, escoger para ello otro principio más cómodo que la analogía del arte con el modo de expresión del que los seres humanos se sirven en el lenguaje para comunicarse entre sí tan perfectamente como sea posible, es decir, no meramente sus conceptos, sino también según las sensaciones [**]. La ex-

[*] Las tres primeras capacidades se *unifican* gracias a la cuarta. En su *Historia de Inglaterra*, Hume da a entender que aunque éstos, en sus obras, en nada son inferiores a los restantes pueblos del mundo con respecto a las muestras que dan | de las tres primeras propiedades consideradas *aisladamente*, sin embargo, en aquello que las unifica tienen que figurar después de sus vecinos los franceses [108]. [B 204]

[108] Cfr. David Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to The Revolution in 1688*. In Six Volumes, London, 1778 (reimp. Indianapolis, 1983, vol. VI, chap. LXXI, pp. 542-543). Kant conocía esta obra por la traducción de Johann Jakob Dusch, *Geschichte von Großbritannien*, Bde. 1-6, Breßlau und Leipzig, 1762-1771. [*N.T.*]

[**] El lector enjuiciará este esbozo como una posible división de las bellas artes, no como una teoría ya proyectada. Se trata tan sólo de uno de tantos ensayos que todavía pueden y deben ponerse en marcha.

[B 205] presión consiste en la *palabra*, el *ademán* y el | *tono* (articulación, gesticulación y modulación). Sólo el enlace de estos tres modos de la expresión constituye la comunicación completa del hablante. Pues gracias a ellos pensamiento, intuición y sensación se unifican y al mismo tiempo se transfieren a los demás.

Así pues, sólo hay tres tipos de artes bellas: las de la *palabra*, las
<AK V 321> \ *figurativas* y las del arte *del juego de las sensaciones* (en tanto que impresiones externas de los sentidos). Esta división también puede disponerse dicotómicamente, dividiendo el arte bello en arte de la expresión de pensamientos o de las intuiciones, y éstas, a su vez, meramente según su forma o según su materia (la sensación). Pero esto sería excesivamente abstracto y no parecería tan adecuado a los conceptos comunes.

1. Las artes *de la palabra* son la *oratoria* y la *poesía*. La *oratoria* es el arte de ejercer un quehacer del entendimiento como un juego libre de la imaginación; la *poesía* es el arte de llevar a cabo un juego libre de la imaginación como un asunto del entendimiento.

Así pues, *el orador* anuncia un asunto y lo lleva a cabo como si fuera meramente un juego con ideas, para entretener al espectador. El *poeta* anuncia tan sólo un entretenido juego con ideas y de él obtiene tanto para el entendimiento como si hubiera tenido el propó-
[B 206] sito de llevar a cabo el quehacer de éste. | El enlace y la armonía de ambas capacidades cognoscitivas, de la sensibilidad y del entendimiento, que, ciertamente, no pueden prescindir la una de la otra, pero que no se dejan unificar sin coerción y sin causarse un daño recíproco, debe ser inintencional y parecer encajar así por sí mismo; de lo contrario no es *arte bello*. En esta medida, tiene que evitarse todo lo buscado y lo penoso, pues el arte bello debe ser arte libre en un doble sentido: tanto porque, a diferencia de los quehaceres remunerados, no es un trabajo cuya magnitud quepa enjuiciar, forzar o pagar según un patrón de medida determinado, cuanto también porque, ciertamente, el ánimo está ocupado, pero, sin embargo, se siente satisfecho y despierto sin mirar a ningún otro fin (independientemente de la remuneración).

Así pues, el orador ofrece algo que no promete, a saber, un entretenido juego de la imaginación; pero también quebranta algo que

promete y que es, sin embargo, el quehacer que anuncia, a saber, ocupar teleológicamente al entendimiento. El poeta, por el contrario, promete poco y anuncia un mero juego con ideas, pero realiza una digna empresa, a saber, alimentar, jugando, al entendimiento y dar vida a sus conceptos por medio de la imaginación. Por tanto, en el fondo el orador da menos de lo que promete, el poeta más [109]

| 2. Las artes *figurativas* o de la expresión de ideas en la *intuición* [B 207]
sensible (no por medio de representaciones de la mera \ imaginación <Ak. V 3
suscitadas por palabras) son o bien de la *verdad sensible* o bien de la *apariencia sensible*. La primera se denomina *plástica*, la segunda *pintura*. Ambas realizan figuras en el espacio para expresar ideas; aquélla realiza figuras captables por dos sentidos: la vista y el tacto (si bien este último no con vistas a la belleza), ésta sólo para el primero. La idea estética (*archetypon*, modelo) reside en ambas como fundamento de la imaginación; pero la figura que constituye la expresión de esta idea (*ektypon*, copia) se da o bien en su extensión corporal (como existe el mismo objeto) o bien según el modo como ésta se pinta en el ojo (según su aparecer en una superficie); o bien, como también sucede en el primer caso, se convierte en condición de la reflexión ya la relación con un fin real, ya sólo la apariencia del mis-
290 mo. La *escultura* y la *arquitectura* forman parte de la *plástica* en tanto que primer tipo de las bellas artes figurativas. La *primera* es aquel arte que exhibe corporalmente (si bien, en tanto que arte bello, prestando atención a la finalidad estética) conceptos de cosas tal y como *podrían existir en la naturaleza*; la *segunda* es el arte de exhibir conceptos de cosas sólo posibles *por medio del arte* | y cuya forma no tie- [B 208]
ne como fundamento de determinación a la naturaleza, sino a un fin arbitrario, mas con este propósito de manera estéticamente teleológica. En la arquitectura el asunto principal es un cierto *uso* de los objetos artísticos, y a él, en tanto que condición, se limitan las ideas estéticas. En la escultura el propósito principal es la mera *expresión* de ideas estéticas. De este modo, las estatuas de seres humanos, dioses, animales y cosas semejantes pertenecen al primer tipo, pero los templos o los edificios suntuosos para reuniones públicas

[109] *Por tanto, en el... poeta más*: añadido en B y C. [*N.T.*]

o también las viviendas, los arcos triunfales, los cenotafios y cosas semejantes forman parte de la arquitectura. Más aún, todos los utensilios domésticos (el trabajo del carpintero y cosas semejantes para el uso) pueden contabilizarse como arquitectura, porque la adecuación del producto para un cierto uso constituye lo esencial de una *construcción*. Por el contrario, una mera *obra plástica* que está hecha exclusivamente para ser contemplada y que debe gustar por sí misma, en tanto que exhibición corporal es mera imitación de la naturaleza, pero atendiendo a ideas estéticas, por lo que *la verdad sensible* no necesita ir tan lejos que deje de aparecer como arte y producto de la voluntad libre.

Al *arte de la pintura* en tanto que segundo tipo de las artes figu-
<Ak. V 323> rativas que exhiben la \ *apariencia sensible* enlazada artísticamente con ideas, lo dividiría en arte de la bella *descripción* de la *naturaleza* y arte
[B 209] de la bella *combinación* | de sus *productos*. El primero sería la *pintura en sentido estricto*; el segundo, la *jardinería recreativa*. Pues la primera sólo ofrece la apariencia de la extensión corporal; la segunda, ciertamente, la extensión corporal verdadera, pero sólo la apariencia de la utilización y el uso para otros fines, como si fuera tan sólo para el juego de la imaginación en la contemplación de sus formas [*]. La 291
jardinería recreativa es el adorno del suelo con la misma multiplicidad (hierbas, flores, ramos y árboles, incluso aguas, túmulos y valles) con la que la naturaleza lo exhibe para la intuición, sólo que de

[*] Parece extraño que la jardinería recreativa, aunque exhiba corporalmente sus formas, pueda considerarse como una especie del arte de la pintura. Pero en la medida en que toma sus formas realmente a partir de la naturaleza (los árboles, ramos, plantas herbáceas y flores las toma del bosque y del campo, por lo menos inicialmente) y en esta medida no es un arte como, por ejemplo, la plástica, y como tampoco tiene ningún concepto del objeto ni de sus fines (como, por ejemplo, la arquitectura) como condición de su composición, sino meramente el juego libre de la imaginación en la contemplación, en esta medida, coincide con la pintura meramente estética, que no tiene ningún tema determinado (compone recreativamente la atmósfera, el paisaje y el agua mediante la luz y las sombras). El lector tomará en general estas consideraciones tan sólo como un intento de enjuiciar el enlace de las bellas artes bajo un principio que, en esta ocasión, es el de la expresión de las ideas estéticas (según la índole de un lenguaje), y no como una deducción definitiva de tal enlace.

diferente manera y de forma adecuada a ciertas ideas. | Pero la composición bella de cosas corporales está dada tan sólo para la vista, como en la pintura; el sentido del tacto no puede procurar ninguna representación intuible de una forma semejante. Como pintura en sentido amplio también consideraría el adorno de los cuartos mediante tapices, piezas sobrepuestas y todo mobiliario bello que sirve meramente para la vista, así como el arte de vestirse con gusto (anillos, polveras, etc.). Pues un jardín con todo tipo de flores, un cuarto con toda suerte de adornos (incluyendo en ello el atavío de las damas) constituyen en una fiesta de gala una especie de pintura que al igual que la pintura en sentido estricto (la que no tiene el propósito, por ejemplo, de *enseñar* historia o ciencias naturales), está ahí meramente para ser vista, para entretener a la imaginación en el juego libre con ideas y para ocupar al discernimiento sin un fin determinado. Mecánicamente, la factura de todos estos adornos puede ser muy diferente \ y exigir artistas muy diferentes, pero el juicio del gusto, en efecto, es sobre aquello que en estas artes es bello en tanto que determinado de una única manera, a saber, enjuiciar sólo las formas (sin prestar atención a un fin) tal y como se ofre- [B 210] <Ak. V 324>
... 292 cen a la vista (individualmente o formando una composición) y según el efecto que obran sobre la imaginación. Que el arte figurativo también englobe en sí (por analogía) los gestos y ademanes lingüísticos, | se justifica por el hecho de que el espíritu del artista da mediante estas figuras expresión corporal a aquello que él ha pensado y a cómo lo ha pensado, haciendo hablar a la cosa misma, por así decirlo, mímicamente: un juego muy habitual de nuestra fantasía, que pone por debajo de las cosas inanimadas, según su forma, un espíritu que habla en ellas. [B 211]

3. El *arte del bello juego de las sensaciones* (sensaciones que se generan desde fuera y arte que, asimismo, debe poder comunicarse universalmente) concierne a la proporción de los distintos grados de la disposición (tensión) del sentido al cual pertenece la sensación, esto es, a su tono. En este sentido amplio de la palabra, puede dividirse en el juego artístico de las sensaciones [110] del oído y de la

[110] A: *juego con los tonos de las sensaciones del...* [N.T.]

vista, es decir, en música y en arte de los colores [111]. Es digno de hacerse notar que estos dos sentidos, además de la receptibilidad de las impresiones en tanto que necesarias para, por medio de esos dos sentidos, recibir conceptos de los objetos externos, son aún capaces de una peculiar sensación enlazada con tales impresiones, de la cual no se sabe a ciencia cierta si tiene como fundamento el sentido o la reflexión. También es digno de hacerse notar que esta afectabilidad pueda faltar en ocasiones, aunque por lo demás el sentido, en lo que concierne a su uso para el conocimiento de los objetos, en
[B 212] modo alguno sea defectuoso, sino incluso sumamente penetrante. | Esto significa que no puede decirse con certeza si un color o un tono (sonido) es meramente una sensación agradable o si ya es en sí un bello juego de las sensaciones que como tal lleva consigo en el enjuiciamiento estético una satisfacción en la forma. Si se piensa en la velocidad de las oscilaciones de la luz o, en el caso de sonido, del aire (que probablemente supera ampliamente toda nuestra capacidad de enjuiciar inmediatamente en la percepción la proporción de la división temporal hecha por ellas) [112], entonces debería creerse que sólo se siente el *efecto* de estas vibraciones sobre las partes elásticas de nuestro cuerpo, pero que la ***división temporal*** hecha por
<Ak V 325> ellas ni se nota ni se enjuicia; \ y debería creerse, asimismo, que, en esta medida, con los colores y los tonos sólo se enlaza el deleite, no la belleza de su composición. Pero si, por el contrario, *en primer lugar,* se piensa lo matemático que puede decirse sobre la proporción

[111] La vinculación entre música y arte de los colores sorprende a primera vista. Sin embargo, ya desde la Antigüedad se había prestado atención a la relación entre la armonía de los tonos y la de los colores: unos y otros pueden ordenarse en escalas más o menos regulares. Tal vez Kant tuviera alguna noticia de los intentos de Luis-Bertrand Castel por construir un «Clavecin oculaire». En cualquier caso, Castel estaba en íntima relación con Jean-Philippe Rameau, cuyo *Noveau Système de Musique théorique* (1726) está en la raíz de la concepción kantiana de la música. Para Rameau, en efecto, la armonía constituye el fundamento de toda la música, incluso la melodía surge a partir de armonía y los efectos estéticos de la música surgen más de ésta que de aquélla (cfr. el comentario de Erich Adickes a la «Reflexion Nr. 639», Akad. Ausg. XV, i, pp. 277 y ss.). [*N.T.*]

[112] Cfr. Leonhard Euler, *Briefe an eine deutsche Prinzessin*... I Theil, pp. 9-10. [*N.T.*]

de estas vibraciones en la música y en su enjuiciamiento, y se enjuicia el contraste cromático como es debido, es decir, según la analogía con esto último; y si, *en segundo lugar*, se trae a colación el ejemplo —ciertamente raro— de seres humanos que con la mejor vista del mundo no pueden distinguir colores [113] y con el oído más agudo no pueden distinguir tonos, así como el de aquellos que pueden percibir una cualidad modificada (no meramente del grado de la sensación) en las distintas tensiones | de la escala cromática y [B 213]
musical; y si se piensa además que el número de las mismas está determinado para diferencias *concebibles*, entonces se vería uno obligado a no considerar las sensaciones de ambos como meras impresiones de los sentidos, sino como el efecto de un enjuiciamiento de la forma en el juego de muchas sensaciones. Pero la diferencia que una u otra opinión produce en el enjuiciamiento del fundamento de la música, sólo modificaría la definición en la dirección de que o bien —como hemos hecho nosotros— se la define como el bello juego de las sensaciones (por medio del oído), o bien como el de sensaciones *agradables*. De acuerdo con la primera definición la música se representa totalmente como arte *bello*, según la segunda, sin embargo,
294 go, como arte *agradable* (al menos en parte).

§ 52. *Del enlace de las bellas artes en uno y el mismo producto*

La oratoria puede enlazarse con una exhibición pictórica tanto de sus sujetos como de sus objetos en una *obra teatral*; la poesía con la música, en el *canto*; éste, a su vez, con una exhibición pictórica (teatral), en una *ópera*; el juego de las sensaciones en la música con el juego de las figuras, en la danza, etc. En la medida en que forma parte del arte bello, la exhibición de lo sublime también puede unificarse con la belleza en un *drama en verso*, en un | *poema didáctico*, en [B 214]

[113] Como le sucedía, por ejemplo, a un amigo de Kant, Joseph Green. Cfr. tb. el informe de Joseph Huddart, «Von einigen Personen, welche keine Farben unterscheiden konnten, an D. Priestley», en *Sammlungen zur Physik und Naturgeschichte von einigen Liebhabern dieser Wissenschaften*, hrsg. von J. S. T. Gehler, Bd. I.5, Leipzig, 1779, pp. 637-640. [*N.T.*]

un *oratorio*. En estos enlaces el arte bello todavía es más artístico; si también es más bello (dado que se entrecruzan entre sí especies tan múltiples y tan diferentes de la satisfacción), puede ponerse en
<Ak V 326> duda en algunos de estos casos. Pero en todo arte \ bello lo esencial reside en la forma teleológica para la contemplación y para el enjuiciamiento, donde el placer es al mismo tiempo cultura y dispone armónicamente el espíritu con las ideas y, en esta medida, lo hace receptivo para varios de tales placeres y entretenimientos: no reside en la materia de la sensación (el estímulo o la emoción), donde se asienta tan sólo sobre el goce que no permite regresar a la idea, hace torpe al espíritu y progresivamente [114] repugnante al objeto, y al ánimo lo hace insatisfecho y malhumorado consigo mismo debido a la conciencia de su índole contraria al juicio a la razón.

Tal es el destino final de las bellas artes, más pronto o más tarde, si no se ponen en relación con ideas morales, las únicas que llevan consigo una satisfacción autosuficiente. Aquéllas sirven entonces tan sólo como disipación de la que se está tanto más necesitado cuanto más se sirve uno de ellas para ahuyentar la insatisfacción del ánimo consigo mismo, con lo cual éste se hace cada vez más inútil y siente cada vez más la insatisfacción consigo mismo. En general, las bellezas de la naturaleza son las más provechosas para el primer
[B 215] propósito, | cuando se está acostumbrado desde pronto a contemplarlas, enjuiciarlas y admirarlas.

§ 53. Comparación del valor estético de las bellas artes entre sí

Entre todas las artes, la *poesía* (que debe su origen casi totalmente al genio y que desea ser dirigida mínimamente por prescripciones o ejemplos) posee la máxima categoría. La poesía amplía el ánimo porque libera a la imaginación y dentro de los límites de un concepto dado, bajo la ilimitada multiplicidad de las formas posibles coincidentes con él, ofrece aquella forma que enlaza su exhibición con una plétora de pensamientos que no se adecua plenamente a

[114] *progresivamente*: añadido en B y C. [*N.T.*]

ninguna expresión lingüística y que, por tanto, se eleva estética-
mente hasta las ideas. La poesía fortalece al ánimo en la medida en
que permite sentir su capacidad libre, autosuficiente e indepen-
diente de la determinación por parte de la naturaleza; y asimismo
permite considerar y enjuiciar a la naturaleza, en tanto que fenó-
meno, según puntos de vista que ella no ofrece por sí misma en la
experiencia ni para los sentidos ni para el entendimiento, y utili-
zarla, pues, para tal fin y, por así decirlo, como esquema de lo su-
prasensible. La poesía juega \ con la apariencia, a la que manipula a <Ak. V 327>
su gusto, sin engañar, sin embargo, por ello: pues la poesía define
su misma ocupación como mero juego que | asimismo puede utili- [B 216]
zarse teleológicamente por el entendimiento y para sus quehaceres.
La oratoria, en la medida en que por tal se entiende el arte de per-
suadir, esto es, de embaucar por medio de la bella apariencia (en
tanto que *ars oratoria*), y no el mero hablar bien (elocuencia y esti-
lo), es una dialéctica que sólo toma prestado de la poesía tanto
como es necesario para ganar los ánimos en beneficio del orador, an-
tes del enjuiciamiento y privándolos de su libertad. Así pues, no
puede ser aconsejada ni para el estrado ni para el púlpito. Pues
• • • cuando se trata de leyes civiles, del derecho de personas individua-
296 les o de la enseñanza [115] y determinación duradera de los áni-
mos hacia el correcto conocimiento y la observación escrupulosa de
su deber, entonces, dada la dignidad de tan importante asunto, no
puede hacer acto de presencia ni siquiera una huella de la abundan-
cia del ingenio y de la imaginación, y menos aún del arte de per-
suadir y obtener provecho frente a alguien. Pues aunque en ocasio-
nes pueda emplearse para propósitos en sí mismos justos y dignos
de alabanza, es, sin embargo, rechazable, porque de este modo las
máximas y las reflexiones se corrompen subjetivamente, aunque el
hecho sea conforme a la ley objetivamente: pues no es suficiente ha-
cer aquello que es justo, sino que hay que realizarlo, como único
fundamento, porque es justo. Además, el mero y claro concepto de
estos tipos de | quehaceres humanos, enlazado con una exhibición [B 217]
vivaz por medio de ejemplos, sin violar las reglas de la eufonía del

[115] A: *personas individuales y de la enseñanza.* [N.T.]

lenguaje o del decoro de la expresión para ideas de la razón (que constituyen conjuntamente el arte de hablar bien), tiene ya en sí [116] suficiente influencia sobre los ánimos humanos como para que a este respecto se necesite aún emplear la maquinaria de la persuasión. Pues ésta, dado que también puede emplearse para disimular o encubrir el vicio y el error, no puede extirpar por completo el secreto recelo de ser un artificioso engaño. En la poesía todo sucede honrada y sinceramente. La poesía se explica a sí misma como queriendo llevar a cabo un mero y entretenedor juego con la imaginación y, ciertamente, según la forma, en concordancia con las leyes del entendimiento; y no exige ni disimularse ni enredar al entendimiento mediante una exhibición sensible [*].

<Ak. V 328> [B 218] \ | *Cuando se trata del estímulo y del movimiento del ánimo*, después de la poesía colocaría a aquel arte que más se aproxima al de la palabra y que también cabe emparentar con ellos con mucha naturalidad, a saber, *la música*. Pues aunque la música habla por medio de meras sensaciones sin conceptos y en esta medida, a diferencia de la

[116] A: *para sí*. [*N.T.*]

[*] Debo reconocer que un bello poema siempre me ha producido un deleite <Ak. V 328> puro, mientras que en la lectura del mejor discurso de un orador romano \ o de un parlamentario o canciller actual se me entremezcla la desagradable sensación de la desaprobación de un arte artero, que en asuntos importantes considera a los seres humanos como máquinas, moviéndolos hacia un determinado juicio, el cual, en la reflexión serena, pierde todo peso. La elocuencia y el arte de hablar bien (junto con la retórica) forman parte del arte bello; pero la oratoria (*ars oratoria*), en tanto que arte de servirse de las debilidades de seres humanos para los fines propios (se conciban éstos tan buenos como se quiera [B 218] | o aunque realmente sean buenos), en modo alguno es digno de *respeto*. Por otra parte, tanto en Atenas como en Roma, la oratoria alcanza su máxima cima en un tiempo en el cual el Estado se apresuraba a su ruina y la verdadera mentalidad patriótica se había extinguido. Aquel que teniendo una clara inteligencia de los asuntos domina al lenguaje en su riqueza y pureza, y con una imaginación fructífera para la exhibición de sus ideas, toma partido de todo corazón por el bien verdadero, es el *vir bonus dicendi peritus* [117], el orador sin arte pero lleno de vigor al que aspiraba *Cicerón*, sin haber permanecido él mismo siempre fiel a este ideal.

[117] «Varón experto en el bien hablar». La frase no es de Cicerón, sino de Catón el Viejo. [*N.T.*]

poesía, no deja en resto nada para la reflexión, mueve, sin embargo,
al ánimo múltiple e internamente, aunque de forma pasajera. Pero la
música, ciertamente, es más goce que cultura (el juego de pensa-
mientos que ella suscita colateralmente es meramente el efecto de
una asociación, por así decirlo, mecánica) y enjuiciada por la razón
tiene menos valor que cualquiera de las otras bellas artes. Por ello,
al igual que cualquier goce, exige a menudo cambios y no soporta la
repetición reiterada sin producir aburrimiento. Su estímulo, que
cabe comunicar tan universalmente, | parece descansar en que cada [B 219]
expresión del lenguaje tiene en conexión con ella un tono adecuado
a su sentido, así como en que este tono caracteriza más o menos un
afecto del hablante y, recíprocamente, también lo provoca en el
oyente, y entonces también suscita en éste inversamente la idea que
se expresa en el lenguaje con semejante tono. Así como la modula-
ción es, por así decirlo, un lenguaje universal comprensible por todo
ser humano, la música la ejercita por sí sola en toda su fuerza, a sa-
ber, como lenguaje de los afectos, y así comunica universalmente,
según la ley de la asociación, las ideas estéticas enlazadas de forma
natural con ella; pero que, dado que \ estas ideas estéticas no son ni <Ak. V 329>
298 conceptos ni pensamientos determinados, la forma de la composi-
ción de estas sensaciones (armonía y melodía), en lugar de para la
forma de un lenguaje, sólo sirve para, por medio de una índole ar-
mónica proporcionada de las mismas (que puede expresarse mate-
máticamente bajo determinadas reglas, pues en los tonos descansa
sobre la relación del número de las oscilaciones del aire en el mis-
mo tiempo, en la medida en que los tonos se enlazan al mismo tiem-
po o también uno después de otro), expresar la idea de un todo
coherente de una plétora de pensamientos inefables, conforme a un
cierto tema que constituye el afecto dominante en la pieza. La sa-
tisfacción sólo depende de esta forma matemática, si bien no re-
presentada mediante un concepto determinado, | satisfacción que [B 220]
la mera reflexión sobre un conjunto tal de sensaciones simultáne-
as o sucesivas enlaza con este juego suyo como condición de su be-
lleza válida para todo el mundo; y sólo ella permite al gusto arro-
garse el derecho para expresarse de antemano sobre el juicio de
todo el mundo.

Pero con toda seguridad la matemática no tiene ni la más mínima participación ni en el estímulo ni en el movimiento del ánimo que produce la música, sino que es sólo la condición indispensable (*conditio sine qua non*) de aquella proporción de las impresiones (tanto en su enlace como en su cambio) por medio de la cual es posible comprehenderlas e impedir que se aniquilen entre sí, haciendo que coincidan en un movimiento y vitalización continúa del ánimo por medio de los afectos consonantes con ella y, en esta medida, para un autogoce agradable.

Si, por el contrario, se considera el valor de las bellas artes según la cultura que procuran al ánimo y se toma como patrón de medida la ampliación de las capacidades que para el conocimiento tienen que converger en el discernimiento, entonces la música ocupa entre las bellas artes el último lugar (así como si las valoramos según su agrado ocupa quizá el primero), porque juega meramente
[B 221] con sensaciones. | Desde este punto de vista, las artes figurativas la aventajan ampliamente, pues en la medida en que trasladan la imaginación a un juego libre y al mismo tiempo adecuado para el entendimiento, llevan a cabo al mismo tiempo un quehacer, en tanto que producen un producto que sirve a los conceptos del entendimiento como vehículo duradero y que se recomienda por sí mismo para fomentar su unificación con la sensibilidad, y de este modo, por así decirlo, fomentar la urbanidad de las capacidades cognosci-
<Ak. V 330> tivas superiores. \ Estos dos tipos de arte toman un curso completamente diferente: el primero, de las sensaciones a ideas indeterminadas; el segundo, empero, de ideas determinadas a sensaciones. Las últimas son artes de impresiones *permanentes*, las segundas sólo de impresiones *transitorias*. La imaginación puede recordarlas y entretenerse agradablemente con ellas, pero estas impresiones o bien se extinguen completamente, o bien, cuando la imaginación las repite involuntariamente, nos resultan más pesadas que agradables. Además, de la música pende una cierta deficiencia de urbanidad, por el hecho de que particularmente según las características de sus instrumentos, extiende su influjo más allá de lo que se le pide (a la vecindad) y así, por así decirlo, se impone, perjudicando en esta medida la libertad de aquellos que están fuera de la sociedad musical. Lo cual

no es el caso en las artes que hablan a los ojos, en las que sólo se necesita apartar la mirada cuando no se desea hacer caso de sus impresiones. Sucede aquí | casi como con un olor que se extiende a [B 222] lo lejos. Aquel que saca del bolsillo su pañuelo perfumado obsequia a todos los que están a su alrededor en contra de su voluntad y los obliga, si quieren respirar, a gozar al mismo tiempo del perfume; de aquí que esto también haya pasado de moda [*] [118].

Entre las artes figurativas yo daría la preeminencia a la *pintura*: en parte porque, en tanto que dibujo, está en el fundamento de todas las restantes artes figurativas; en parte porque penetra mucho más en la región de las ideas, y también puede ampliar más el campo de la intuición (de acuerdo con las ideas) de lo que les está permitido a las restantes artes figurativas.

§ 54. *Observación*

Tal y como hemos mostrado repetidamente, hay una diferencia esencial entre aquello que *gusta meramente en el enjuiciamiento* y aquello que *deleita* (gusta en la sensación). A diferencia de lo primero, lo último
300 no cabe exigirlo de todo el mundo. Aunque la causa del deleite también pueda residir en ideas, siempre parece consistir en un \ senti- <Ak. V 331> miento de fomento de la vida global de los seres humanos, o sea, también del bienestar corporal, | esto es, de la salud. De modo que [B 223] Epicuro, que consideraba que todo deleite era en el fondo sensación corporal, tal vez no estuviera equivocado y sólo se malentendiera a sí mismo cuando contabilizaba entre los deleites a la satisfacción intelectual e incluso a la práctica. Si se tiene ante los ojos esta última diferencia, puede entonces explicarse cómo un deleite puede incluso desagradar a aquel que lo siente (como la alegría de un ser humano

[*] Aquellos que como ejercicios de devoción caseros también han recomendado cantar canciones espirituales no piensan que con devoción tan *ruidosa* (precisamente por ello por lo general farisaica) causan una gran molestia al público, pues obligan a la vecindad o bien a cantar con ellos o bien a renunciar a sus reflexiones.

[118] *Además, de la música... pasado de moda*: añadido en B y C. [*N.T.*]

indigente pero bienpensante por la herencia de su amado pero mezquino padre), o como un profundo dolor puede, sin embargo, gustar a aquel que lo padece (la tristeza de una viuda por la muerte de su muy apreciado marido); o puede explicarse como un deleite puede además gustar (como el deleite en la ciencia que practicamos), o como un dolor (por ejemplo, odio, envidia y venganza) puede además desagradarnos. La satisfacción o insatisfacción descansa aquí en la razón y es una y la misma con la *aprobación o desaprobación*. Pero el deleite y el dolor sólo pueden descansar sobre el sentimiento o la expectativa de un bienestar o malestar posible (sea cual sea su fundamento).

Todo juego libre y cambiante de las sensaciones (que no tiene como fundamento ningún propósito) deleita porque promueve el sentimiento de salud, tengamos o no una satisfacción en el enjuiciamiento racional de su objeto e incluso del mismo deleite. Y este deleite puede acrecentarse hasta el afecto, a pesar de que no tengamos ningún interés por el mismo objeto o, al menos, ninguno que fuera proporcionado a su grado. Podemos dividir tal juego en *juego de azar*, *juego del sonido* y *juego del pensamiento*. El *primero* exige un *interés*, sea de la vanidad o del provecho propio, pero que en modo alguno es tan
[B 224] grande como el interés por el modo en que | buscamos procurárnoslo. El *segundo* sólo exige el cambio de las *sensaciones*, cada una de las
cuales guarda relación con el afecto, pero sin tener el grado de un afecto, y también estimula ideas estéticas. El *tercero* surge meramente en el discernimiento a partir del cambio de las representaciones, por lo cual, ciertamente, no produce ningún pensamiento que llevara consigo algún interés, pero vitaliza, sin embargo, el ánimo.

Nuestras tertulias ponen de manifiesto el mucho deleite que producen los juegos, sin que por ello se vea uno obligado a poner como fundamento un propósito interesado; pues casi ninguna de tales tertulias puede entretenerse sin juego. Pero los afectos de la esperanza, del miedo, de la alegría, de la ira, del escarnio, entran en
<Ak. V 332> juego \ en ellas cambiando a cada instante su papel [119], y son tan vivaces que, por medio de ellos, como por un movimiento interno, parecen tomar cuerpo todas las empresas de la vida, como lo mues-

[119] *su papel*: añadido en B y C. [*N.T.*]

tra el despabilamiento del ánimo que producen, a pesar de que ni se gana ni se aprende nada. Dado que el juego de azar no es ningún juego bello, podemos ahora dejarlo a un lado. La música y la materia para la risa, por el contrario, son dos especies del juego con ideas estéticas o también con representaciones del entendimiento por medio de las cuales al final no se piensa nada, que sólo pueden deleitar por medio de su cambio y, sin embargo [120], hacerlo vivazmente. De esta manera, dan a conocer con suficiente claridad que aunque suscitada por ideas del ánimo, la vitalización es en ambas meramente corporal, y que el sentimiento de salud, producido por un movimiento de las vísceras que se corresponde a cada uno de estos juegos, constituye todo el deleite —alabado por tan refinado e ingenioso— de una sociedad avispada. El deleite no lo produce el enjuiciamiento de la armonía de los tonos o de las ocurrencias chistosas que con su belleza sólo sirve como vehículo necesario, sino el negocio vital en los cuerpos así fomentado, el afecto que | mueve [B 225] las vísceras y el diafragma; en una palabra: el sentimiento de salud (que sin tal ocasión no se dejaría sentir) es lo que produce el deleite que se encuentra en que uno también se aproxima al cuerpo

por medio del alma y puede utilizar aquél como médico de ésta.

En la música este juego va de las sensaciones del cuerpo a las ideas estéticas (de objetos para los afectos) y, entonces, regresan de éstas al cuerpo, pero con más fuerza. En el chiste (que al igual que la música más merecería contabilizarse entre las artes agradables que entre las bellas) el juego comienza por los pensamientos, los cuales, en su conjunto, en tanto quieren expresarse sensiblemente, ocupan también al cuerpo. Y en la medida en que el entendimiento se afloja repentinamente en esta exhibición en la que no encuentra lo esperado, se siente entonces el efecto de este aflojamiento en el cuerpo gracias a la oscilación [121] de los órganos que fomenta la instauración de su equilibrio y tiene una influencia beneficiosa sobre la salud.

En todo lo que provoca una vivaz sacudida de risa debe haber algún sinsentido (donde, pues, el entendimiento en sí no puede en-

[120] *sin embargo*: añadido en B y C. [*N.T.*]
[121] A: *las oscilaciones*. [*N.T.*]

contrar ninguna satisfacción). *La risa es un afecto a partir de la repentina transformación en nada de una expectativa en tensión.* Precisamente esta transformación, que ciertamente no es regocijante para el entendimiento, regocija, sin embargo, indirectamente en un instante de for-
<Ak. V 333> ma muy vivaz. Así pues, la \ causa debe consistir en la influencia de la representación sobre el cuerpo y en la interacción de éste sobre el ánimo. Ciertamente, no en la medida en que la representación es objetivamente objeto de deleite [122] (¿pues, cómo puede deleitar
[B 226] una expectativa defraudada?), sino exclusivamente por el hecho | de que, en tanto que mero juego de las representaciones, produce en el cuerpo un equilibrio de [123] las capacidades vitales.

Nos reímos y nos produce un placer cordial cuando alguien cuenta que un indio, sentado a la mesa de un inglés, abrió una botella de cerveza y vio salir toda la cerveza convertida en espuma, poniendo de manifiesto su admiración con muchas exclamaciones, y a la pregunta del inglés: ¿qué hay aquí de admirable?, respondió: no me maravillo de que la espuma salga, sino de cómo habéis podido meterla dentro. Pero no nos reímos, por ejemplo, porque nos encontremos más listos que este ignorante o sobre algo que el entendimiento nos hiciera notar como satisfactorio, sino porque nuestra expectativa estaba en tensión y queda repentinamente en nada. O nos reímos ruidosamente cuando el heredero de un rico pariente quiere celebrar solemnemente su entierro, pero se lamenta de que nada le sale bien porque —dice— cuanto más dinero doy a mis deudos para verlos afligidos, tanto más contentos se muestran; y el motivo de la risa reside en que la expectativa se transforma repentinamente en nada. Hay que percatarse de que la expectativa no tiene que transformarse en la contraparte positiva [124] de un objeto esperado (pues esto siempre es algo y a menudo puede afligir), sino en nada. Pues nos resulta desagradable cuando alguien suscita en nosotros grandes expectativas con la narración de una historia y al

[122] A: ... *objeto de deleite, como, por ejemplo, en aquel que obtiene noticia de una gran ganancia comercial (¿pues...* [*N.T.*]

[123] A: *un juego de.* [*N.T.*]

[124] *positiva*: añadido en B y C. [*N.T.*].

final vemos de inmediato su falta de verdad. Así sucede, por ejemplo, con las historias de individuos que ante una gran aflicción han encanecido en una sola noche. Por el contrario, nos reímos y nos produce deleite cuando como réplica a una de estas historias otro pícaro cuenta muy prolijamente la aflicción de un comerciante que, regresando a Europa desde las Indias con todo su capital | convertido en mercancías, debido a una fuerte tormenta, se vio obligado a tirar todo por la borda, y se afligía porque esa misma noche la *peluca* se había vuelto gris; nos reímos porque nuestra propia equivocación con un objeto que por lo demás nos resulta indiferente, o más bien la idea que perseguimos, la hacemos saltar de aquí para allá como si fuera una pelota, mientras creíamos tenerla firmemente agarrada. Lo que despierta el deleite no es la respuesta de un mentiroso o de un estúpido, \ pues también por sí misma esta última historia, contada y revestida de seriedad, provocaría la risa en sociedad; y aquéllos, sin embargo, no serían dignos de atención [125]. [B 227] <Ak. V 334>

Es notable que en todos estos casos la broma siempre debe contener algo en sí que a primera vista puede despistar; de aquí que cuando la apariencia queda en nada, el ánimo mire atrás para volver a intentarlo y, así, mediante tensiones y distensiones que se suceden velozmente una tras otra, el ánimo es rápidamente retrotraído aquí y allá y cae en vacilación, la cual, puesto que la distensión acontece repentinamente (no por un aflojamiento progresivo), debe causar un movimiento del ánimo y un movimiento interno corporal que se armoniza con él, que se prolonga involuntariamente y produce fatiga, pero también diversión (los efectos de un movimiento orientado a la salud).

Pues si se acepta que algún movimiento de los órganos del cuerpo debe estar enlazado armónicamente al mismo tiempo con todos nuestros pensamientos, se comprenderá entonces cómo aquella repentina inversión del ánimo | que toma en consideración su objeto tan pronto desde un punto de vista, tan pronto desde otro, puede corresponderse con una tensión y distensión alternativa de las partes elásticas de nuestras vísceras que se comunica al diafragma (como aquello que siente la gente cosquillosa). Donde los pulmones expe- [B 228]

[125] A: ... *sin embargo, no merecerían la pena.* [N.T.]

len el aire a intervalos que se suceden rápidamente, produciéndose de este modo un movimiento provechoso para la salud, sólo el cual (no aquello que sucede en el ánimo) es la auténtica causa del deleite en un pensamiento que en el fondo no representa nada. Voltaire decía que el cielo nos había dado dos cosas como contrapeso frente a las múltiples fatigas de la vida: la *esperanza* y el *sueño* [126]. También podría haberse referido a la *risa*, si los medios para provocarla en individuos razonables estuvieran fácilmente a la mano, y si el chiste o la originalidad del humor que se requieren a este respecto no fueran tan raros como frecuente es el talento para poetizar rompiendo las cabezas, como hacen los soñadores místicos, *peliagudamente*, como los genios, o *partiendo el corazón*, como los sensibleros escritores de novelas (y también, ciertamente, los moralistas semejantes).

Así pues, me parece que puede concederse a Epicuro que todo deleite, aunque sea ocasionado por conceptos que despiertan ideas
<Ak. V 335> \ estéticas, es una sensación *animal*, esto es, corporal, sin que por ello se perjudique en lo más mínimo el sentimiento *espiritual* de respeto por las ideas morales, que no es ningún deleite, sino una autovaloración (de la humanidad en nosotros) que nos eleva sobre la necesidad del deleite, más aún, que ni siquiera perjudica el menos noble sentimiento del *gusto*.

Algo que se compone de estas dos cosas se encuentra en la *ingenuidad*, que es la irrupción de la originariamente natural sinceridad de la humanidad contra la hipocresía convertida en segunda naturaleza.
[B 229] | Uno se ríe del candor que todavía no sabe disimularse y se alegra, sin embargo, del candor de la naturaleza que a este respecto tacha de un trazo aquel arte de la hipocresía. Uno espera las costumbres cotidianas de las exteriorizaciones artificiosas y cuidadosamente orientadas hacia la bella apariencia. ¡Y mira por dónde!, aparece la incorrupta e inocente naturaleza que uno en modo alguno esperaba encontrar, y que aquel que la miraba tampoco pensaba descubrir. Que la bella, pero falsa, apariencia que habitualmente tanto significa en nuestro

[126] Kant alude al *Enrique IV* (canto VII) que conocía por la traducción de Friedrich Heinrich von Schönberg: *Der Heldengesang auf Heinrich den Vierdten, König von Frankreich*, Dresden, 1751, pp. 107-108. [*N.T.*]

juicio, se transforme aquí repentinamente en nada, que, por así decirlo, en nosotros mismos se ponga en ridículo al pícaro, suscita sucesivamente en el movimiento del ánimo dos direcciones contrapuestas, que al mismo tiempo sacuden saludablemente al cuerpo. Pero que, sin embargo, algo que es infinitamente mejor que todas las costumbres aceptadas, la pureza del modo de pensar (al menos la predisposición a ello), no se haya extinguido por completo en la naturaleza humana, introduce seriedad y alta consideración en este juego del discernimiento. Pero como es un fenómeno que despunta brevemente, y pronto vuelve a correrse el manto de la hipocresía, se entremezcla entonces con él cierto pesar, que es la emoción de la ternura, que en tanto que juego cabe muy bien enlazar con la risa de buen corazón y que habitualmente también acostumbra a compensar a aquel que ofrece la materia para ello porque todavía no está maleado. En esta medida, es una contradicción que un arte sea *ingenuo*; la ingenuidad sólo puede representarse en la persona cantada en el poema, y este es un arte posible y bello, si bien raro. No debe confundirse la ingenuidad con el candor franco, | que no hace artificiosa a la naturaleza sólo porque [B 230]
ella no comprende qué es el arte del trato social.

306 Las maneras *joviales* también pueden contabilizarse entre aquello que, de forma estimulante, está cercanamente emparentado con el deleite a partir de la risa, formando parte de la originalidad del espíritu, pero no del talento para el arte bello. \ Bien entendida, *jovia-* <Ak. V 336>
lidad significa el talento para ponerse a voluntad en una cierta índole anímica en la que se enjuician todas las cosas de manera muy diferente a como es habitual (incluso de manera contraria) y, sin embargo, en una disposición del ánimo que está de acuerdo con ciertos principios de la razón. Aquel sometido involuntariamente a tales modificaciones es *caprichoso*; pero al que puede asumirlas voluntaria y teleológicamente (al efecto de una exhibición vivaz por medio de un contraste que provoca la risa), a éste y a su exhibición se les llaman *joviales*. Sin embargo, esta manera pertenece más a las artes agradables que a las bellas, porque el objeto de estas últimas siempre debe mostrar en sí alguna dignidad y, por tanto, exige una cierta seriedad en la exhibición, así como de gusto en el enjuiciamiento.

[B 231] | Segunda sección

LA DIALÉCTICA DEL DISCERNIMIENTO ESTÉTICO

[B 231] | § 55

Un discernimiento que deba ser dialéctico, tiene en primer lugar que ser raciocinante, es decir, los juicios de tal discernimiento deben pretender universalidad y, ciertamente, *a priori* [*]; pues la dialéctica consiste en la contraposición de tales juicios. En esta medida, no es dialéctica la incompatibilidad de los juicios estéticos de los sentidos (sobre lo agradable y desagradable). Tampoco el conflicto entre los juicios del gusto —en la medida en que cada uno apela meramente a su propio gusto— constituye dialéctica alguna
[B 232] del gusto, | pues nadie pretende convertir su juicio en regla universal. Así pues, no queda otro concepto de una dialéctica que el que el gusto podría solicitar en tanto que dialéctica de la *crítica* del gusto (no del gusto mismo) con respecto a sus *principios*. En efecto, so- 309

[*] Puede llamarse juicio raciocinante (*iudicium ratiocinans*) a todo aquel que se anuncia como universal, pues en esta medida puede servir como premisa mayor en un silogismo. Sin embargo, juicio raciocinado (*iudicium ratiocinatum*) sólo puede llamarse a aquel que se piensa como conclusión de un silogismo, en consecuencia, como fundamentado *a priori*.

bre el fundamento de la posibilidad de los juicios del gusto en general surgen inevitablemente y de manera natural conceptos que entran en conflicto entre sí. Así pues, la crítica transcendental del gusto contendrá una parte que puede llevar el nombre de dialéctica del discernimiento estético sólo si se encuentra una antinomia de los principios de esta capacidad que haga dudosa su legalidad y, en esta medida, también su posibilidad interna.

\ § 56. *Representación de la antinomia del gusto* <Ak. V 338>

El primer lugar común del gusto está contenido en la proposición con la que aquellos carentes de gusto piensan precaverse contra toda censura: *cada cual tiene su propio gusto*. Lo cual quiere decir que el fundamento de determinación de este juicio es meramente subjetivo (deleite o dolor), y que el juicio no tiene derecho alguno a la adhesión necesaria de otros.

El segundo lugar común del gusto, que incluso también utilizan aquellos que conceden al juicio del gusto el derecho a pronun-
310 ciarse válidamente para todo el mundo, es el siguiente: | *sobre el* [B 233]
gusto no cabe disputar. Esto quiere decir que el fundamento de determinación de un juicio del gusto puede, ciertamente, ser objetivo, pero que no cabe retrotraerlo a conceptos determinados. En esta medida, sobre el mismo juicio no cabe *decidir* nada mediante demostraciones, a pesar de que sobre él pueda muy bien y con derecho *debatirse*. Ciertamente, *debates* y *disputas* coinciden en que buscan poner de manifiesto la unanimidad del juicio por medio de la oposición recíproca, pero se diferencian en que la disputa espera realizarlo mediante conceptos determinados en tanto que argumentos demostrativos y, en esta medida, acepta *conceptos objetivos* como fundamentos del juicio. Pero donde esto se considera impractible, el disputar se enjuicia de igual manera como insensato.

Se ve fácilmente que entre estos dos lugares comunes falta una proposición que, ciertamente, no está en circulación explícitamente, pero que, sin embargo, está contenida en el sentido de todo el mundo, a saber: *sobre el gusto cabe debatir* (si bien no disputar). Pero

esta proposición expresa lo contrario de la proposición de más arriba. Pues sobre aquello sobre lo que debe estar permitido debatir, debe haber esperanza de llegar a un acuerdo. En esta medida, deben haber fundamentos del juicio que no tienen validez meramente privada y que, por tanto, no son sólo subjetivos; lo cual es exactamente lo contrario de lo que afirma la proposición *«cada cual tiene su propio gusto»*.

[B 234] | Así pues, con respecto al principio del gusto, se muestra la siguiente antinomia:

1. *Tesis.* El juicio del gusto no se fundamenta en conceptos, pues de lo contrario cabría disputar sobre él (decidir por medio de demostraciones).

2. *Antítesis.* El juicio del gusto se fundamenta en conceptos, pues <Ak. V 339> de lo contrario, al margen de su diversidad, \ ni siquiera cabría debatir sobre él (pretender la concordancia necesaria de otros con este juicio).

§ 57. *Disolución de la antinomia del gusto*

No hay ninguna otra posibilidad de superar el conflicto entre los principios subyacentes a cada uno de aquellos juicios del gusto (que no son sino las dos peculiaridades del juicio de gusto, expuestas más arriba en la analítica), que mostrando que el concepto al que se refiere el objeto en este tipo de juicios no se toma en el mismo sentido en cada una de las máximas del discernimiento estético. Este doble sentido —o punto de vista— del enjuiciamiento es necesario para nuestro discernimiento transcendental; pero la apariencia, en la confusión del uno con el otro, también es inevitable en tanto que ilusión natural.

El juicio del gusto debe referirse a algún concepto, pues de lo [B 235] contrario no podría en modo alguno | pretender validez necesaria para todo el mundo. Pero no puede demostrarse *a partir* de un concepto, precisamente porque un concepto puede ser o bien determinable o bien indeterminado en sí y al mismo tiempo indeterminable. Del primer tipo es el concepto del entendimiento, que es

determinable por medio de los predicados de la intuición sensible que puedan corresponderle; del segundo tipo es el concepto transcendental de la razón de lo suprasensible, que está en el fundamento de toda aquella intuición y que, por tanto, no puede determinarse ulteriormente de manera teórica [127].

Ahora bien, el juicio del gusto se refiere a objetos de los sentidos, pero no para determinar su *concepto* para el entendimiento: pues no es ningún juicio cognoscitivo. En esta medida, como representación individual intuitiva referida al sentimiento de placer, es sólo un juicio privado. Así pues, según su validez, sólo estaría limitado al individuo que juzga: el objeto es *para mí* un objeto de la satisfacción, para otro puede comportarse de otra manera (cada cual tiene su propio gusto).

Sin embargo, no hay duda de que el juicio del gusto contiene una referencia ampliada de la representación del objeto (y también a la vez del sujeto), sobre la cual fundamentamos una extensión de este tipo de juicios como necesaria para todo el mundo, a la cual debe subyacer necesariamente como fundamento algún concepto; \ <Ak. V 340>
pero un concepto | que no cabe determinar en modo alguno me- [B 236]
diante la intuición, a través del cual no cabe conocer nada, o sea, que tampoco permite aducir *demostración alguna* para el juicio del gusto. Pero un concepto semejante es el mero juicio puro de la razón acerca de lo suprasensible, que reside como fundamento del objeto (y también del sujeto que juzga) en tanto que objeto de los sentidos, por ende, como fenómeno. Pues si no tuviera tal consideración, no cabría salvar la pretensión del juicio del gusto de poseer una validez universal. Si el concepto sobre el que se fundamenta fuera tan sólo un mero concepto más confuso del entendimiento (por ejemplo, de la perfección) al que podría añadirse correspondientemente la intuición sensible de lo bello, entonces sería al menos posible en sí fundamentar el juicio del gusto sobre demostraciones; lo cual contradice la tesis.

Ahora bien, esta contradicción desaparece cuando digo: el juicio del gusto se fundamenta sobre un concepto (de un fundamento en

[127] *de manera teórica*: añadido en B y C. [*N.T.*]

general de la finalidad subjetiva de la naturaleza para el discernimiento), pero a partir del cual nada puede conocerse ni demostrarse con respecto al objeto, porque ese concepto es en sí indeterminable y no apto para el conocimiento. Pero al mismo tiempo, precisamente gracias a éste, recibe validez para todo el mundo (en cada cual, ciertamente, como juicio particular que acompaña inmediatamente a la intuición), porque su fundamento de determinación
[B 237] quizá resida en el concepto de aquello | que puede considerarse como el substrato suprasensible de la humanidad.

La disolución de una antinomia sólo depende de la posibilidad de que dos proposiciones que en apariencia se combaten entre sí, no se contradigan de hecho, sino que puedan coexistir la una junto a la otra, aunque la explicación de la posibilidad de su concepto sobrepasa nuestra capacidad cognoscitiva. A partir de lo dicho también puede explicarse por qué esta ilusión también es natural e inevitable para la razón humana, así como por qué es y permanece, si bien no engaña tras la disolución de la aparente contradicción.

En efecto, en los dos juicios que se combaten tomamos el concepto sobre el que debe fundamentarse la validez universal de un juicio en un solo sentido, pero enunciamos de él, sin embargo, dos predicados contrapuestos. En la tesis debería entonces decirse: «el juicio del gusto no se fundamenta sobre conceptos *determinados*»; en la antítesis: «el juicio de gusto se fundamenta en efecto sobre un
<Ak. V 341> concepto, sin bien \ *indeterminado* (a saber, del substrato suprasensible de los fenómenos)»; y entonces no habría entre ellos ningún conflicto.

No podemos hacer nada más que superar este conflicto entre las pretensiones antagónicas del gusto. Es absolutamente imposi-
[B 238] ble ofrecer un principio determinado y objetivo | del gusto de acuerdo con el cual pudieran dirigirse, comprobarse y demostrarse sus juicios: pues entonces no serían juicios del gusto. Sólo el principio subjetivo (a saber, la idea indeterminada de lo suprasensible en nosotros) puede mostrarse como la única clave para el desciframiento de esta capacidad cuyas fuentes quedan ocultas para nosotros mismos, pero nada más puede hacérnosla conceptuable ulteriormente.

La antinomia aquí presentada y cancelada está en el fundamento del concepto correcto del gusto, a saber, como un discernimiento estético meramente reflexionante. Y aquí se unifican entre sí ambos principios en apariencia en combate, en tanto *ambos pueden ser verdaderos*, lo cual también es suficiente. Si, por el contrario, se quisiera poner como fundamento de determinación del gusto (por mor de la individualidad de la representación que está en el fundamento del juicio del gusto), como hacen algunos, al *agrado* o, como quieren otros (debido a la validez universal del mismo), al principio de la *perfección*, y se dispusiera de acuerdo con ello la definición del gusto, surgiría entonces a partir de aquí una antinomia que no podría cancelarse de otra manera que mostrando que ambas *proposiciones* antagónicas (no sólo contradictorias) *son falsas*. Lo cual demuestra entonces que el concepto sobre el que se fundamenta cada una de ellas
| se contradice a sí mismo. Así pues, la superación de la antinomia [B 239]
del discernimiento estético adopta un curso parecido al que adoptaba la crítica en la disolución de las antinomias de razón pura teórica; y se ve que tanto aquí como también en la crítica de la razón práctica, las antinomias obligan involuntariamente a mirar más allá
314 de lo sensible y a buscar en lo suprasensible el punto de unificación de todas nuestras capacidades *a priori*, porque no cabe otra salida para hacer que la razón concuerde consigo misma.

Observación I

Puesto que en la filosofía transcendental encontramos tan a menudo ocasión para distinguir entre ideas y conceptos del entendimiento, puede ser de utilidad \ introducir expresiones técnicas ade- <Ak. V 342>
cuadas a sus diferencias. Creo que no se tendrá nada en contra si propongo algunas. En su significación más universal las ideas son representaciones referidas a un objeto según un cierto principio (subjetivo u objetivo), en la medida, sin embargo, en que nunca pueden convertirse en un conocimiento de él. O bien están referidas a una intuición según el mero principio subjetivo de la compatibilidad de las capacidades cognoscitivas entre sí (de la imagina-

ción y del entendimiento), y se denominan entonces *estéticas*; o bien están referidas a un concepto según un principio objetivo, pero sin poder ofrecer nunca un conocimiento del objeto, y se denominan ideas de la razón; en cuyo caso el concepto es un concepto *transcen-*
[B 240] *dente*, que hay que distinguir del concepto del entendimiento, | bajo el cual siempre cabe poner una experiencia adecuada correspondiente, y que por ello se denomina *inmanente*.

Una *idea estética* no puede convertirse en conocimiento porque es una *intuición* (de la imaginación) para la que nunca cabe encontrar un concepto que le sea adecuado. Una *idea de la razón* nunca puede convertirse en conocimiento porque contiene un *concepto* (de lo suprasensible) para el cual nunca puede darse una intuición adecuada.

Ahora bien, creo que a la idea estética podría denominársela representación *inexponible* de la imaginación, a la idea de la razón, sin embargo, concepto *indemostrable* de la razón. De ambos se presupone que no se producen totalmente sin fundamento, sino que (según la explicación dada más arriba de una idea en general) se producen conforme a ciertos principios de las capacidades cognoscitivas a las que pertenecen (aquélla conforme a los principios subjetivos, ésta conforme a los objetivos).

Los conceptos del entendimiento como tales siempre deben ser demostrables (si por demostrar se entiende, como en la anatomía, meramente *exhibir*) [128]; esto es, el objeto que les corresponde siempre debe poder darse en la intuición (pura o empírica), pues sólo así puede convertirse en conocimiento. El concepto de *magnitud* puede darse *a priori* en la intuición del espacio, por ejemplo, en una línea recta, etc.; el concepto de causa, en la impenetrabilidad, el choque de los cuerpos, etc. En esta medida, ambos pueden cubrirse por medio de una intuición empírica, esto es, el pensamiento puede mostrarse (demostrarse, exhibirse) en un ejemplo. Y esto debe po-
<Ak. V 343> der \ ocurrir, pues de lo contrario no podría saberse con certeza si el pensamiento es vacío, esto es, sin ningún objeto.

[B 241] | En la lógica nos servimos habitualmente de las expresiones de lo demostrable o lo indemostrable sólo con respecto a *proposiciones*.

[128] *(si por demostrar... exhibir)*: añadido en B y C. [*N.T.*]

Ahora bien, las primeras podrían designarse mejor con la denominación proposiciones sólo mediatamente ciertas, las segundas con la expresión proposiciones inmediatamente ciertas, pues la filosofía pura también tiene proposiciones de ambos tipos, si por ello se entiende proposiciones verdaderas susceptibles de ser probadas y proposiciones verdaderas no susceptibles de ser probadas. Ciertamente, sólo a partir de fundamentos *a priori* puede ella, en tanto que filosofía, probar, pero no demostrar, si es que no se desea abandonar por completo el significado lingüístico según el cual demostrar (*ostendere, exhibire*) significa tanto como (sea en pruebas o también meramente en el definir) exhibir su concepto al mismo tiempo en la intuición, la cual, cuando es intuición *a priori*, significa la construcción del mismo objeto, pero cuando también es empírica es asimismo la presentación o exhibición del objeto por medio de la cual se asegura al concepto la realidad objetiva. Así, de un anatomista se dice que demuestra el ojo humano cuando mediante la disección de este órgano hace intuible el concepto que había propuesto previamente de manera discursiva.

De acuerdo con esto, el concepto de la razón es el substrato su-
316 prasensible de todos los fenómenos en general, o también de aquello que debe ponerse como fundamento de nuestra libre voluntad en relación con las leyes morales, a saber, de la libertad transcendental, la cual ya es según la especie un concepto indemostrable y una idea de la razón. Pero la virtud lo es según el grado: porque para la primera considerada en sí no puede darse absolutamente nada en la experiencia que le corresponda según la cualidad, mientras en la segunda ningún producto de la experiencia de aquella causalidad alcanza el grado que la idea de la razón prescribe como regla.

| Así como en una idea de la razón la *imaginación*, con sus intui- [B 242]
ciones, no alcanza el concepto dado, de igual modo, en una idea estética, el *entendimiento*, por medio de sus conceptos, no alcanza nunca toda la intuición interna de la imaginación que se enlaza con una representación dada. Ahora bien, puesto que llevar una representación de la imaginación a los conceptos quiere decir tanto como *exhibirla*, la idea estética puede entonces denominarse una representación *inexponible* de la misma (en su libre juego). Tendré ocasión a

continuación de añadir algo más a propósito de este tipo de ideas; <Ak. V 344> por el momento sólo quiero indicar que ambos \ tipos de ideas, las ideas de la razón tanto como las estéticas, tienen que tener sus principios; y ambas, ciertamente, en la razón, aquéllas en los principios objetivos de su uso, éstas en los subjetivos.

De acuerdo con esto, también puede explicarse al *genio* mediante la capacidad de *ideas estéticas*, con lo cual se indica al mismo tiempo el motivo por el que en los productos del genio la naturaleza (del sujeto), no un fin deliberado, da la regla al arte (de la producción de lo bello). Pues dado que lo bello no ha de enjuiciarse según conceptos, sino según la disposición teleológica de la imaginación a la concordancia con la capacidad de conceptos en general, no pueden servir como patrón subjetivo de medida reglas y prescripciones, sino sólo aquello que es meramente naturaleza en el sujeto, pero que no puede captarse bajo reglas o conceptos, esto es, el substrato suprasensible de todas sus capacidades (lo cual no alcanza ningún concepto del entendimiento), en consecuencia, aquello en relación con lo cual la concordancia de todas nuestras capacidades cognoscitivas es el fin último dado a nuestra naturaleza por lo inteligible, a saber, aquella finalidad estética, pero incondicionada, en el arte bello, que debe alzar con derecho la pretensión de tener que gustar a [B 243] todo el mundo. | Sólo así es también posible que en el fundamento de ésta, a la que no cabe prescribir ningún principio objetivo, resida un principio *a priori* subjetivo y, sin embargo, válido universalmente.

Observación II

La siguiente e importante observación se ofrece aquí por sí misma, a saber, que hay en efecto *tres tipos de antinomias* de la razón pura, pero que todas coinciden en forzar lo mismo: a apartarse de la, por otra parte, muy natural presuposición de considerar a los objetos de los sentidos como la cosa en sí misma, teniéndolos más bien meramente como fenómenos, y a poner debajo de ellos un substrato inteligible (algo suprasensible, de lo que el concepto es sólo idea y no

permite ningún conocimiento auténtico). Sin tales antinomias, la razón no podría decidirse nunca a aceptar un principio que restringe tanto el campo de su especulación, ni aceptaría ese sacrificio en el que desaparecen totalmente tantas esperanzas de lo contrario resplandecientes. Pues incluso ahora, que como restitución de estas pérdidas se le abre un uso tanto más grande desde un punto de vista práctico, parece no poder separarse \ sin dolor de aquellas espe- <Ak. V 345>
ranzas, ni desprenderse del antiguo apego.

Que haya tres tipos de antinomias tiene su fundamento en que hay tres capacidades cognoscitivas: entendimiento, discernimiento y razón, y en que cada una de ellas (en tanto que capacidad cognoscitiva superior) debe tener sus principios *a priori*, pero la razón, en la medida en que juzga sobre estos mismos principios y sobre su uso, exige indefectiblemente —con respecto a todos ellos— para | [B 244]
lo dado condicionado lo incondicionado, lo cual, sin embargo, no cabe encontrar nunca si se considera a lo sensible como formando parte de las cosas en sí mismas y si, más bien, en tanto que mero fenómeno, no se le pone debajo algo suprasensible como cosa en sí misma (el substrato inteligible de la naturaleza fuera de nosotros y en nosotros). Hay
... entonces: 1) una antinomia de la razón con respecto al uso teórico del
318 entendimiento hasta lo incondicionado, *para la capacidad cognoscitiva*; 2) una antinomia de la razón con respecto al uso estético del discernimiento, *para el sentimiento de placer y displacer*; 3) una antinomia con respecto al uso práctico de la razón en sí misma legisladora, *para la capacidad de desear*. Y ello en la medida en que estas tres capacidades tienen sus principios supremos *a priori* y, de acuerdo con una ineludible exigencia de la razón, también tienen que juzgar y poder determinar [129] su objeto *incondicionadamente* según estos principios.

Con respecto a esas dos antinomias (la del uso teórico y la de uso práctico) de aquellas capacidades cognoscitivas superiores, ya hemos mostrado en otra parte que son inevitables, a saber, cuando los juicios de tales capacidades cognoscitivas no miran al substrato suprasensible de los objetos dados como fenómenos, y hemos mostrado también su *disolubilidad*, tan pronto como acontece esto último.

[129] A: *y deber poder determinar.* [N.T.]

En lo que concierne a la antinomia en el uso del discernimiento conforme a la exigencia de la razón, y en lo que hace a su disolución aquí ofrecida, no hay ningún otro medio de esquivarla que o bien negar que en el fundamento del juicio estético del gusto haya algún principio *a priori*, afirmando que toda pretensión a la necesidad de una adhesión universal es una ilusión vana e infundada y que un juicio
[B 245] del gusto | sólo merece considerarse correcto porque *sucede* que *muchos coinciden en él, y esto ni siquiera* porque *se supone* un principio *a priori* por detrás de esta concordancia, sino porque (como sucede con el gusto del paladar) de forma azarosa los sujetos están organi-
<Ak. V 346> zados \ de igual forma; o bien hay que aceptar que el juicio del gusto es realmente un juicio oculto de la razón sobre la perfección patente de una cosa y la relación de lo múltiple en ella con un fin y que, en esta medida, sólo se llama estético debido a la confusión que agrega a nuestra reflexión, si bien en el fondo es teleológico: en cuyo caso la disolución de la antinomia por medio de las ideas transcendentales podría declararse innecesaria y nula, de suerte que aquella ley del gusto podría unificarse con los objetos de los sentidos no como meros fenómenos, sino también como cosas en sí mismas. Pero en varios lugares a lo largo de la exposición del juicio del gusto se ha mostrado lo poco que resuelven tanto una como otra escapatoria.

Pero si al menos se concede que nuestra deducción ha recorrido el camino correcto, aunque no lo haya hecho con suficiente claridad en todos sus tramos, se muestran entonces tres ideas: *en primer lugar*, la idea de lo suprasensible en general, sin determinación ulterior, como substrato de la naturaleza; *en segundo lugar*, la idea de esto mismo suprasensible como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestras capacidades cognoscitivas; *en tercer lugar*, la idea de esto mismo como principio de los fines de la libertad y como principio de la compatibilidad de la libertad con la naturaleza en lo moral.

[B 246] | § 58. *Del idealismo de la finalidad tanto de la naturaleza como del arte, en cuanto único principio del discernimiento estético*

El principio del gusto puede ponerse o bien en que juzga según fundamentos empíricos de determinación y, por tanto, según aquellos

que sólo pueden darse *a posteriori* por los sentidos, o bien puede concederse que juzga a partir de un fundamento *a priori*. Lo primero sería el *empirismo* de la crítica del gusto; lo segundo, el *racionalismo* de la misma. De acuerdo con el *primero*, el objeto de nuestra satisfacción no sería diferente de lo *agradable*; de acuerdo con el segundo, si el juicio descansase sobre conceptos determinados, no sería diferente de lo *bueno*. Y así desaparecería toda *belleza* del mundo, y en su lugar sólo quedaría un nombre particular, quizá para una cierta mezcla de los tipos de satisfacción antes mencionados. Pero \ hemos mostrado que <Ak. V 347> también hay fundamentos *a priori* de la satisfacción que pueden existir conjuntamente con el principio del racionalismo, al margen de que no puedan captarse en *conceptos determinados*.

El racionalismo del principio del gusto, por el contrario, es o bien el del *realismo* de la finalidad, o bien del *idealismo* de la misma. Ahora bien, dado | que el juicio del gusto no es ningún juicio cog- [B 247] noscitivo, ni la belleza una índole del objeto considerado por sí, el racionalismo del principio del gusto no puede ponerse nunca en el hecho de que la finalidad se piense en este juicio como objetiva, esto es, en que el juicio se dirija teórica y en esta medida también lógi-
320 camente (si bien tan sólo en un enjuiciamiento confuso) a la perfección del objeto, sino sólo *estéticamente*, en el sujeto, a la compatibilidad de su representación en la imaginación con los principios esenciales del discernimiento en general. En consecuencia, incluso según el principio del racionalismo, el juicio del gusto y la diferencia entre realismo e idealismo sólo pueden ponerse en el hecho de que o bien aquella finalidad subjetiva, en el primer caso, se acepta como *fin real* (*intencional*) de la naturaleza (o del arte), a saber, el de ser compatible con nuestro discernimiento; o bien, en el segundo caso [130], se acepta tan sólo como una concordancia sin fin, que sobresale por sí misma de manera azarosa, con la necesidad del discernimiento, con respecto a la naturaleza y sus formas creadas según leyes particulares.

Las bellas formaciones del reino de la naturaleza organizada hablan mucho y alto a favor del realismo de la finalidad estética de

[130] *en el segundo caso*: añadido en B y C. [*N.T.*]

la naturaleza, puesto que, en efecto, querría aceptarse que la pro-
ducción de lo bello ha puesto como fundamento una idea suya en
la causa productora, a saber, un *fin* para favorecer nuestra imagina-
[B 248] ción. | Las flores, los brotes, incluso las figuras de todas las plan-
tas, la elegancia de las formaciones animales de todos los géneros,
innecesaria para su propio uso, pero por así decirlo escogida para
nuestro gusto; particularmente la multiplicidad tan satisfactoria y
tan estimulante para nuestros ojos, así como la composición armó-
nica de los colores (en el faisán, los crustáceos, los insectos, hasta
en las flores más comunes) que en tanto que concierne meramente
a la superficie (y en ésta ni siquiera a la figura de las criaturas que,
en efecto, aún podría exigirse para sus fines internos) parecen ten-
<Ak V 348> der totalmente a la contemplación externa, todo ello, da \ gran peso
al tipo de explicación que acepta fines reales de la naturaleza para
nuestro discernimiento estético.

Contra esta suposición no sólo se opone la razón por medio de
sus máximas, para impedir en lo posible en todas partes la innecesa-
ria proliferación de los principios, sino la misma naturaleza, en la me-
dida en que ella muestra en sus formaciones libres una gran propen-
sión mecánica a la producción de formas que, por así decirlo, parecen
estar hechas para el uso estético de nuestro discernimiento, sin que
para ello se requiera nada más que su mecanismo meramente como
naturaleza, de acuerdo con el cual, incluso sin todas las
[B 249] ideas que les subyacen, | tales formaciones pueden ser teleológicas
para nuestro enjuiciamiento. Por *configuración libre* de la naturaleza en-
tiendo *aquella* por medio de la cual a partir de algo *líquido en reposo*, por
evaporación o separación de una parte suya (algunas veces meramen-
te la materia cálida), lo restante adopta al solidificarse una figura de-
terminada o un tejido (figura o textura), que es distinta según la di-
ferencia específica de las materias, pero que precisamente en las
mismas materias es exactamente la misma. Pero aquí se presupone lo
que siempre se entiende por verdadera fluidez, a saber, que la materia
se disuelve totalmente en ella, esto es, que no tiene que considerarse
como una mera amalgama de partes sólidas y partes que flotan en ella.

La configuración acontece entonces por *unificación súbita*, esto es,
por una repentina solidificación. No por un tránsito gradual desde

el estado líquido al sólido, sino, por así decirlo, mediante un salto, cuyo tránsito también se denomina *cristalización*. El ejemplo más común de este tipo de configuración es el agua congelada, en la que primeramente se producen estrellitas de hielo que se enlazan en ángulos de 60 grados y que se van uniendo exactamente así en el mismo punto hasta que todo se convierte en hielo. De modo tal que durante este tiempo el agua que está entre las estrellitas de hielo no se hace más sólida de forma progresiva, sino que es tan perfectamente líquida como lo sería en medio del mayor calor y tiene, sin embargo, la misma la temperatura que el hielo. La materia eliminada, | que se escapa repentinamente en el instante de la solidifica- [B 250]
ción, es un *quantum* considerable de materia bruta calórica, cuya merma, puesto que esta materia era exigida meramente para el estado líquido, no hace que el hielo sea en lo más mínimo más frío de lo que lo era el agua poco antes líquida.

Muchas sales, así como piedras que tiene una figura cristalizada, se producen así por un tipo de tierra disuelto en agua, quién sabe gracias a qué como mediación. \ De este modo se forman mu- <Ak. V 349>
chas configuraciones granulares de muchos minerales, de la galena
322 cúbica, de la sal de oro roja, etc., según todas las suposiciones también en el agua y por cristalización de las partes: en tanto que alguna causa las obliga a abandonar el vehículo líquido y unificarse entre sí en determinadas figuras externas.

Pero todas las materias que se han licuado por el calor y que se han solidificado por enfriamiento, también muestran internamente, al romperse, una determinada textura, y a partir de aquí permiten juzgar que si no se lo hubiera impedido su propio peso o el contacto del aire también habrían mostrado externamente su figura específicamente peculiar. Algo semejante se ha observado en algunos metales (que se endurecen externamente tras la fundición, pero que internamente siguen siendo fluidos) por extracción de la parte interna aún fluida y cristalización actualmente en reposo de la restante parte interior que ha quedado estacionada. | [B 251]
Muchas de estas cristalizaciones minerales, como el espato, las hematites, los cristales de hielo, ofrecen a menudo figuras extremadamente bellas, que ni el arte podría imaginar; y la gloria de la

cueva de Antiparos es sólo el producto del agua que se ha filtrado a través del yeso.

Según todos los indicios, lo líquido es más antiguo que lo sólido, y tanto las plantas como los cuerpos animales se han formado a partir de una materia nutricia líquida en reposo. Ciertamente, en los cuerpos animales, sobre todo según una cierta y originaria predisposición orientada hacia fines (que como se mostrará en la segunda parte, no tienen que enjuiciarse estéticamente, sino teleológicamente según el principio del realismo). Pero además también, quizá, cristalizando conforme a la ley universal del parentesco de las materias y formándose en libertad. Así como los fluidos acuosos disueltos en una atmósfera que es una mezcla de distintos tipos de gases, cuando se separan de aquella atmósfera por pérdida del calor, producen figuras de nieve que, según la diferencia de aquella mezcla de gases, son a menudo figuras que parecen muy artísticas y extremadamente bellas, así también, sin quitar nada al principio teleológico de enjuiciamiento de la organización, cabe muy bien pensar que en lo que concierne a la belleza de las flores, de las plumas de los pájaros, de las conchas, tanto según su figura como según la
[B 252] forma, | el principio de la configuración estéticamente teleológica también podría adscribirse a la naturaleza y a su capacidad para formarse en su libertad, sin fines particulares orientados a ello, según
<Ak. V 350> leyes químicas, por acumulación de la materia exigible para \ la organización.

Pero lo que prueba el principio de la *idealidad* de la finalidad en lo bello de la naturaleza (en tanto que principio que siempre ponemos en el mismo juicio estético como fundamento y que no nos permite utilizar a modo de fundamento explicativo ningún realismo del fin de la naturaleza para nuestra capacidad de representación) es lo siguiente: que en el enjuiciamiento de la belleza en general buscamos su patrón de medida *a priori* en nosotros mismos, y que el discernimiento con respecto al juicio de si algo es o no bello es el mismo legislador, lo cual no podría ser el caso si se acepta el realismo de la finalidad de la naturaleza, porque entonces tendríamos que aprender de la naturaleza lo que tendríamos que encontrar bello, de suerte que el juicio del gusto quedaría sometido a principios empí-

ricos. Pues en un enjuiciamiento semejante no se trata de lo que la
naturaleza es o de qué es para nosotros como fin, sino de cómo la
tomamos. Si la naturaleza hubiera formado sus formas para nuestra
satisfacción, se trataría entonces de una finalidad objetiva suya y no
de esa finalidad subjetiva que descansa en la libertad del juego de la
imaginación, | donde tomamos a la naturaleza con favor y no es fa- [B 253]
vor que ella nos obsequie. La propiedad de la naturaleza de propor-
cionarnos la ocasión de percibir la finalidad interna en las relacio-
nes de nuestras capacidades anímicas en el enjuiciamiento de ciertos
productos suyos y, ciertamente, como una finalidad que —a partir
de un fundamento suprasensible— debe explicarse como necesaria
y válida universalmente, no puede ser un fin de la naturaleza, o más
bien no podemos enjuiciarlo como tal. Porque en este caso el juicio
así determinado tendría como fundamento la heteronomía, y no se-
ría libre ni tendría como fundamento a la autonomía, como convie-
ne a un juicio del gusto.

El principio del idealismo de la finalidad cabe reconocerlo en el
arte bello con mayor claridad aún, pues este arte tiene en común con
la bella naturaleza que aquí no puede aceptarse su realismo estético
324 mediante sensaciones (pues entonces en lugar de arte bello sería
meramente arte agradable). Pero que la satisfacción mediante ideas
estéticas no puede depender de la consecución de determinados fi-
nes (como sucede en el arte mecánicamente intencional), en conse-
cuencia, que incluso al racionalismo del principio subyace la ideali-
dad de los fines, no la realidad de los mismos, se pone ya de
manifiesto por el hecho de que el arte bello, como tal, no tiene que
considerarse un producto \ del entendimiento y de la ciencia, sino <Ak. V 351>
del genio y que, por tanto, recibe sus reglas mediante ideas *estéticas*,
que son esencialmente diferentes de las ideas de la razón | de fines [B 254]
determinados.

Así como la *idealidad* de los objetos de los sentidos como fenó-
menos es el único modo de explicar la posibilidad de que sus for-
mas puedan determinarse *a priori*, así también, en el enjuiciamiento
de lo bello de la naturaleza y del arte, el *idealismo* de la finalidad tam-
bién es la única presuposición bajo la cual la crítica puede explicar
la posibilidad de un juicio del gusto que exige *a priori* validez para

todo el mundo (sin fundamentar, sin embargo, en conceptos la finalidad representada en objetos).

§ 59. *De la belleza como símbolo de la moralidad*

Presentar la realidad de nuestros conceptos siempre exigirá intuiciones. Si se trata de conceptos empíricos, las intuiciones se denominan *ejemplos*. Si son conceptos puros del entendimiento, se denominan *esquemas*. Pero si incluso se exige que se evidencie la realidad objetiva de los conceptos del entendimiento, esto es, las ideas, y ciertamente para conocerlas teóricamente, se desea entonces algo imposible, porque en modo alguno puede darse una intuición adecuada a las ideas.

[B 255] | En tanto que sensorialización toda *hipotiposis* (exhibición, *subiectio sub adspectum*) es doble: o bien *esquemática*, cuando para un concepto que el entendimiento capta se da *a priori* la intuición correspondiente; o bien *simbólica*, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar y para el que no puede ser adecuada ninguna intuición sensible, se pone una intuición en la que el proceder del discernimiento es sólo análogo a aquel que observa en el esquematizar, esto es, meramente según la regla de este proceder, no según la misma intuición, y en esta medida sólo según la forma de la reflexión, no según el contenido.

Ciertamente, los lógicos modernos [131] han aceptado —aunque de forma equivocada e ilegítima— el uso de la palabra *simbólico* como contrapuesto al tipo de representación *intuitiva*; pues lo simbólico es sólo una especie de lo *intuitivo*. En efecto, esto último (lo intuitivo) puede dividirse en el tipo representación *esquemática* y
<Ak. V 352> en el tipo *simbólico*. \ Ambos son hipotiposis, esto es, exhibiciones (*exhibitiones*), no meros *caracterismos*, esto es, caracterizaciones de los conceptos por medio de signos sensibles que los acompañan pero que no contienen nada que forme parte de la intuición del objeto, sino que sólo sirven a aquéllos como medio de reproducción según

[131] Referencia a Wolff y a Baumgarten. [*N.T.*]

la ley de la asociación de la imaginación y, por tanto, con propósito subjetivo; tales son o bien | palabras, o bien signos visibles (al- [B 256]
gebraicos, incluso mímicos), en tanto que meras *expresiones* para conceptos [*].

Así pues, todas las intuiciones que se ponen bajo conceptos *a priori* son o bien *esquemas* o bien *símbolos*; los primeros contienen exhibiciones directas del concepto; los segundos, exhibiciones indirectas. Los primeros lo hacen demostrativamente; los segundos, por medio de una analogía (para la cual también se utilizan intuiciones empíricas) en la que el discernimiento juega un papel doble: en primer lugar, aplica el concepto al objeto de una intuición sensible y, entonces, en segundo lugar, aplica la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente diferente, del que el primer objeto es tan sólo el símbolo. De este modo, un Estado monárquico, cuando se rige por leyes populares internas, se representa por un cuerpo animado, pero cuando lo rige una única voluntad absoluta se representa mediante una máquina (como, por ejemplo, un molino de mano), mas en ambos casos sólo se representa *simbólicamente*. Pues entre un Estado despótico y un molino de mano no hay, ciertamente, ninguna similitud, pero sí la hay entre las reglas para
326 reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad. Este asunto | ha sido [B 257]
hasta la fecha poco analizado, si bien merece una profunda investigación; pero tampoco es este lugar para detenerse en él. Nuestro lenguaje está lleno de tales exhibiciones indirectas según una analogía, por medio de las cuales la expresión no contiene el auténtico esquema para el concepto, sino meramente un símbolo para la reflexión. De este modo, las palabras *fundamento* (apoyo, base), *depender* (verse sostenido desde arriba), *fluir* a partir de (en lugar de seguirse de), *substancia* (como Locke la entiende: la portadora de los accidentes) [132], e innumerables otras, no son hipotiposis esquemáticas, sino simbólicas, y no son expresiones para conceptos por

[*] Lo intuitivo del conocimiento debe contraponerse a lo discursivo (no a lo simbólico). Lo primero es o bien *esquemático*, por *demostración*; o bien *simbólico*, en tanto que representación según una mera *analogía*.

[132] Kant manejaba la traducción latina del *Essay concerning Human Understanding*: *De intellectu humano*, Leipzig, 1741, II, XXIII, § 2. [*N.T.*]

medio de una intuición directa, sino sólo según una analogía con
<Ak. V 353> ella, esto es, según la transferencia desde la reflexión sobre \ un objeto de la intuición a un concepto totalmente diferente, al que quizá nunca puede corresponder directamente una intuición. Si a una mera manera de la representación cabe ya denominarla conocimiento (lo cual está permitido cuando no es un principio de la determinación teórica del objeto, de lo que es en sí, sino de la determinación práctica, de lo que la idea de él debe ser para nosotros y para su uso teleológico), entonces todo nuestro conocimiento de Dios es meramente simbólico, y aquel que toma tal conocimiento por esquemático con esas propiedades de entendimiento, voluntad, etc., que sólo acreditan su realidad objetiva en seres mundanos, cae en el
[B 258] antropomorfismo, así como | si suprime todo lo intuitivo, cae en el deísmo, con el que no cabe conocer absolutamente nada, tampoco con un propósito práctico.

Ahora bien, afirmo que lo bello es el símbolo del bien moral; y que sólo bajo esta consideración (una relación que le es natural a todo el mundo y que también se exige de todos los demás como deber) gusta con una pretensión a la adhesión de todos los demás, donde el ánimo se hace al mismo tiempo consciente de un cierto ennoblecimiento y elevación sobre la mera receptividad de un placer por medio de las impresiones de los sentidos, y también aprecia el valor de otros según una máxima similar de su discernimiento. Esto es lo *inteligible*, hacia lo que —como se ha señalado en el parágrafo precedente [133]— mira el gusto, para lo que, en efecto, coinciden incluso nuestras capacidades cognoscitivas superiores, y sin el cual surgirían amplias contradicciones en la naturaleza de éstas, comparada con las pretensiones del gusto. En esta capacidad, el discernimiento no se ve sometido a una heteronomía de las leyes de la experiencia, como sucedería, en caso contrario, en el enjuiciamiento empírico. Pues el discernimiento se da a sí mismo la ley con respecto a los objetos de una satisfacción tan pura, del mismo modo que la razón lo hace con respecto a la capacidad desiderativa. Y tanto por mor de esta posibilidad interna en el sujeto, como por mor

[133] Realmente, en el § 57. [*N.T.*]

de la posibilidad externa de una naturaleza que coincide con ello, se ve referido a algo en el mismo sujeto y fuera | de él, que no es na- [B 259] turaleza, tampoco libertad, pero que está enlazado con el fundamento de esta última, a saber: con lo suprasensible, donde de manera colectiva y desconocida la capacidad teórica se unifica con la práctica. Enunciaremos en unos pocos puntos esta analogía, haciendo notar al mismo tiempo su heterogeneidad.

1. Lo bello gusta *inmediatamente* (pero sólo en la intuición \ re- <Ak. V 354> flexionante, no en el concepto, como la moralidad). 2. Gusta *sin interés alguno* (el bien moral está ligado necesariamente con un interés, pero no con uno que preceda al juicio sobre la satisfacción, sino con uno primeramente producido por él). 3. La *libertad* de la imaginación (así pues, de la sensibilidad de nuestra capacidad) se representa en el enjuiciamiento de lo bello como concordante con la legalidad del entendimiento (en el juicio moral la libertad de la voluntad se piensa como coincidencia de esta última consigo misma según leyes universales de la razón). 4. El principio subjetivo de enjuiciamiento de lo bello se representa como *universal*, esto es, como válido para todo el mundo, pero no como cognoscible mediante

concepto universal alguno (el principio objetivo de la moralidad también se define como universal, esto es, como cognoscible por todo sujeto, pero al mismo también para todas las acciones del mismo sujeto y, en esta medida, como cognoscible mediante un | con- [B 260] cepto universal). Así pues, el juicio moral no es sólo capaz de determinados principios constitutivos, sino que es *sólo* posible gracias a la fundamentación de las máximas sobre dichos principios y su universalidad.

La consideración de esta analogía también es habitual para el entendimiento común; y es habitual denominar a objetos bellos de la naturaleza o del arte con nombres que parecen poner como fundamento un enjuiciamiento moral. A los edificios o a los árboles los llamamos majestuosos y suntuosos; a los paisajes, sonrientes y alegres; incluso los colores se denominan inocentes, discretos o tiernos, porque suscitan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado del ánimo provocado por juicios morales. Por así decirlo, el gusto hace posible el tránsito del estímulo de los

sentidos al interés moral habitual, sin que sea un salto excesivamente violento, en la medida en que también representa a la imaginación en su libertad como teleológicamente determinable para el entendimiento, y enseña a encontrar una satisfacción libre incluso en objetos de los sentidos, también sin el estímulo de los sentidos.

[B 261] | § 60. *Anexo. De la doctrina del método del gusto*

La división de la crítica en doctrina elemental y doctrina del método
<Ak. V 355> que precede a la ciencia no puede aplicarse a la crítica del gusto, \
porque ni hay ni puede haber ciencia alguna de lo bello, ni el juicio del gusto es determinable mediante principios. Pues por lo que hace a lo científico de cualquier arte que se dirige a la *verdad* en la exhibición de su objeto, se trata ciertamente de la condición indispensable (*conditio sine qua non*) del arte bello, pero no es este mismo arte. Así pues, para el arte bello sólo hay una manera (*modus*), pero no un *método de enseñanza* (*methodus*). El maestro debe enseñar al discípulo qué y cómo hacerlo; y las reglas universales bajo las cuales subsume finalmente su forma de proceder, pueden servir más para recordar ocasionalmente los pasos fundamentales de tal proceder que para prescribírselos. Sin embargo, a este respecto debe tomarse en consideración un cierto ideal que el arte debe tener ante los ojos, a pesar de que en su ejercicio nunca lo alcance completamente. Sólo despertando la imaginación del discípulo en la dirección de la adecuación con un concepto dado, y haciendo notar la insuficiencia de la expre-
[B 262] sión | para la idea que el mismo concepto no alcanza porque es estética, y mediante la crítica vigorosa, sólo así puede evitarse que el discípulo no considere de inmediato los ejemplos que se le proponen como imágenes prototípicas, ni como modelos de imitación no sometidos a normas aún más elevadas ni tampoco al propio enjuiciamiento, asfixiándose así el genio y con él también la libertad de la imaginación incluso en su legalidad, sin la cual no es posible ningún arte bello, ni siquiera un gusto que lo enjuicie correctamente.

En la medida en que se aplica al más alto grado de su perfección, la propedéutica para todo arte bello no parece estar en las

prescripciones, sino en la cultura de las capacidades anímicas mediante aquellos conocimientos previos a los que se denomina *humaniora*, presumiblemente porque *humanidad* significa, por una parte, el *sentimiento* universal *de participación*, por otra parte, la capacidad de poder *comunicar*se íntima y universalmente; propiedades estas que unidas conjuntamente constituyen la felicidad [134] adecuada a la humanidad, mediante la cual se diferencia de la limitación animal. Tanto la época como los pueblos en los que el impulso que conduce hacia la sociabilidad *conforme a leyes* (mediante la cual un pueblo constituye una comunidad duradera) lucha contra las grandes dificultades que circundan la difícil tarea de unificar la libertad (y, por tanto, también | la igualdad) con una coerción (más del respeto y [B 263] el sometimiento por deber que por miedo), tanto una época tal como un pueblo tal debió \ ante todo descubrir el arte de la recí- <Ak. V 356> proca comunicación de las ideas de la parte más cultivada con la parte más tosca, la sintonización de la amplitud y el refinamiento de las primeras con la ingenuidad y originalidad natural de las últimas y, de este modo, debió descubrir aquel término medio entre la más elevada cultura y la sobria naturaleza, que también constituye el patrón de medida correcto, que no cabe dar según regla universal
330 alguna, para el gusto, en tanto que sentido humano universal.

Difícilmente una época posterior hará innecesario este modelo: porque cada vez estará menos próxima de la naturaleza y, finalmente, sin tener ante ella ejemplos permanentes, apenas si podrá estar en situación de alcanzar un concepto de la feliz unificación, en uno y el mismo pueblo, de la coerción legal de la cultura más elevada con la fuerza y la corrección de la libre naturaleza que siente su propio valor.

Pero como el gusto es en el fondo una capacidad de enjuiciar la sensorialización de las ideas morales (mediante cierta analogía de la reflexión sobre ambas), del cual —así como de la mayor receptividad que hay que fundamentar sobre ella para el sentimiento de ideas morales (que se denomina el sentimiento moral)— también se deriva aquel placer que el gusto declara como válido para la | hu- [B 264]

[134] A: *sociabilidad*. [N.T.]

manidad en general y no meramente para el sentimiento privado de cada cual, por ello, salta a la vista que la verdadera propedéutica para la fundamentación del gusto es el desarrollo de las ideas morales y de la cultura del sentimiento moral: pues sólo cuando la sensibilidad concuerda con éste, puede el auténtico gusto adoptar una forma determinada e inmutable.

Segunda parte

<Ak. V 359> [B 267]

CRÍTICA DEL DISCERNIMIENTO TELEOLÓGICO

[B 267] | § 61. *De la finalidad objetiva de la naturaleza*

Con arreglo a principios transcendentales hay un buen fundamento para conjeturar una finalidad subjetiva de la naturaleza en sus leyes particulares, de cara a la comprensión del discernimiento humano y a la posible concatenación de las experiencias particulares en un sistema de la naturaleza; en ese caso, entre los múltiples productos de la naturaleza, también pueden suponerse como posibles unos productos que, como si estuvieran plenamente trazados exprofeso para nuestro discernimiento, alberguen tales formas [1] específicamente adecuadas a dicho discernimiento y que gracias a su diversidad y unidad sirvan, por decirlo así, para fortalecer y sustentar las fuerzas anímicas (que andan en juego al hacer uso de esa capacidad), formas a las que por ello se les da el nombre de *bellas*.

[1] Kant escribió «un forma tal» y Erdmann fue quien puso esto en plural. [*N.T.*]

Sin embargo, que las cosas de la naturaleza sirvan unas a otras como medios para fines y que su propia posibilidad sólo resulte suficientemente comprensible gracias a este tipo de causalidad, es algo para lo cual no tenemos fundamento alguno en la idea universal de la naturaleza como compendio de los objetos de los | sentidos. Pues [B 268] en el caso antes citado la representación de las cosas, al ser algo que se halla en nosotros, también podía muy bien pensarse como enteramente apta e idónea para la intrínseca disposición teleológica de nuestras capacidades cognoscitivas; ahora bien, en modo alguno cabe presumir *a priori* con algún fundamento como fines que no son los nuestros y que tampoco incumben la naturaleza (a la que no conjeturamos como un ser inteligente) sí puedan o deban constituir una peculiar índole de causalidad, o cuando menos una legalidad causal totalmente propia. Pero, es más, la experiencia no puede demostrarnos a nosotros mismos la realidad de dicha legalidad, pues tendría que anteponerse una sutileza, cual es hacer entrar en juego al concepto de fin \ en la naturaleza de las cosas, pero sin extraerlo de los <Ak. V 360> objetos ni de su conocimiento empírico, usándolo, por tanto, más para hacernos comprensible la naturaleza según una analogía con un
336 fundamento subjetivo del enlace de las representaciones que para conocerla a partir de fundamentos objetivos.

Por lo demás, la finalidad objetiva, como principio de posibilidad de las cosas de la naturaleza, dista tanto de hallarse *necesariamente* unida al concepto de naturaleza que más bien es invocada justamente para demostrar la contingencia de la naturaleza y, a partir de aquí, la de su forma. Pues cuando se aduce, por ejemplo, la estructura de un ave, | la cavidad en sus huesos, la posición de sus alas [B 269] para el movimiento y de la cola para servir de timón, etc., suele decirse que todo esto es harto contingente en la naturaleza según el mero *nexus efectivus*, sin recurrir subsidiariamente a un peculiar tipo de causalidad cual es la de los fines (*nexus finalis*), o sea, que la naturaleza, considerada como simple mecanismo, hubiera podido configurarse de mil maneras diferentes sin dar con la unidad según semejante principio y que, por tanto, no cabe esperar el menor fundamento *a priori* para ello dentro del concepto de naturaleza, sino únicamente al margen del mismo.

Con todo, el enjuiciamiento teleológico se aplica legítimamente al estudio de la naturaleza, al menos de un modo problemático, pero sólo para ponerla en *analogía* con la causalidad conforme a fines bajo principios de observación e indagación, sin pretender *explicarla* con ello. Así pues, el enjuiciamiento teleológico es propio del discernimiento reflexionante y no del determinante. El concepto de los enlaces y formas de la naturaleza conforme a fines sí supone al menos *un principio más*, para colocar los fenómenos de la naturaleza bajo reglas allí donde no alcanzan las leyes de la causalidad con arreglo al simple mecanismo de la naturaleza. Pues aducimos un fundamento teleológico allí donde atribuimos causalidad a un concepto del objeto con vistas a un objeto, como si dicho concepto se en-
[B 270] contrara [2] en la naturaleza (no en nosotros), | o más bien nos representamos la posibilidad del objeto según la analogía con una causalidad tal (semejante a la que hallamos en nosotros), con lo cual pensamos técnicamente a la naturaleza en virtud de su propia capacidad; por contra, si no le imputamos tal modo de actuar, su causalidad tendría que representarse como un ciego mecanismo. En cambio, si atribuyésemos a la naturaleza causas eficientes *intenciona-*
<Ak. V 361> *les*, sin colocar como fundamento de \ la teleología simplemente un principio *regulativo* para el simple *enjuiciamiento* de los fenómenos a que la naturaleza pueda pensarse como sometida según sus leyes particulares, sino también por ello un principio *constitutivo* de la *deducción* de sus productos a partir de sus causas, entonces el concepto de un fin natural ya no pertenecería al discernimiento reflexionante, sino al determinante; pero en ese caso, de hecho, ya no pertenecería propiamente al discernimiento (como el concepto de belleza en cuanto finalidad formal subjetiva), sino que como concepto de la razón introduciría una nueva causalidad en la ciencia natural, una nueva causalidad que tomamos tan sólo de nosotros mismos e imputamos a otros seres, sin querer admitir, eso sí, que son de la misma clase que nosotros.

[2] En la primera edición se decía «estuviera depositado». [*N.T.*]

<Ak. V 362> [B 271] \ | Primera sección

ANALÍTICA DEL DISCERNIMIENTO TELEOLÓGICO

§ 62. *De la finalidad objetiva, que es meramente formal, a diferencia de la finalidad material*

Todas las figuras geométricas que se trazan con arreglo a un principio muestran una variopinta y a menudo admirable finalidad objetiva en sí, cual es la de su idoneidad para solucionar diversos problemas según un único principio, así como la idoneidad para resolver cada uno de tales problemas de maneras infinitamente diversas. La finalidad es aquí manifiestamente objetiva e intelectual, no simplemente subjetiva y estética. Pues dicha finalidad expresa la adecuación de la figura para engendrar muchas formas propuestas como fines y es reconocida por la razón. Mas la finalidad no posibilita el concepto del objeto mismo, esto es, que éste no se considere como posible simplemente en vista de tal uso. | [B 272]

En una figura tan sencilla como el círculo está el fundamento para solventar un gran número de problemas, cada uno de los cuales demandaría distintos preparativos, y esa solución se da de suyo, por decirlo así, como una de las infinitas y eximias propiedades de esta figura. Si, por ejemplo, se trata de construir un triángulo a partir de una base dada y el ángulo que se le opone, el problema está

indeterminado, esto es, se puede resolver de maneras infinitamente diversas. Tan sólo el círculo las abarca todas en su conjunto como el lugar geométrico para todos los triángulos que se ajustan a esta condición. O si dos líneas deben cortarse mutuamente, de tal modo que el rectángulo formado por los dos segmentos de una línea sea idéntico al formado por los dos segmentos de la otra, la solución del problema parece entrañar mucha dificultad. Pero todas las líneas que se cortan dentro del círculo cuyo \ contorno delimita cada <Ak. V 363> una de ellas se dividen de suyo en esa proporción. Las otras líneas curvas suministran a su vez otras soluciones teleológicas, para las cuales no fue pensada la regla que estipula su construcción. Por sí mismas y comparadas unas con otras todas las secciones cónicas son fecundas en principios para resolver un gran número de problemas posibles, por sencilla que sea la definición que determina su concepto. Supone un auténtico júbilo ver el celo con que los antiguos geómetras estudiaban las propiedades | de las líneas de esta [B 273] manera, sin dejarse confundir por esta pregunta propia de mentes limitadas: ¿para que servirá ese conocimiento? Ellos estudiaban, por ejemplo, las propiedades de la parábola sin conocer la ley de la gravedad terrestre, que les habría suministrado la aplicación de tales propiedades a la trayectoria de los cuerpos pesados (cuya dirección puede considerarse como paralela a la gravedad en su movimiento); o estudiaban las propiedades de la elipse sin barruntar que también cabe hallar gravedad en los cuerpos celestes y sin conocer su ley a diferentes distancias del punto de atracción, lo cual hace que describan esa línea en un movimiento libre. Mientras trabajaban para la posteridad, sin ser conscientes de ello, se regocijaban con una finalidad inserta en la esencia de las cosas que en efecto podrían exponer plenamente *a priori* en su necesidad. Platón, maestro él mismo en esta ciencia, ante semejante modalidad originaria de las cosas que podemos descubrir al margen de toda experiencia y ante la capacidad del ánimo para poder crear la armonía de los seres a partir de su principio suprasensible (a lo cual se añaden las propiedades de los números con las que juega el ánimo en la música), fue presa de un entusiasmo que lo elevó por encima de los conceptos de la experiencia hacia las ideas, que sólo le parecieron explicables median-

te una comunidad intelectual con el origen de todos los seres. No [B 274] es extraño | que expulsara de su escuela a quienes desconocieran la geometría, pues lo que Anaxágoras infería a partir de objetos de la experiencia y de su enlace teleológico, él pensaba deducirlo a partir de la pura intuición que habita íntimamente en el espíritu humano. Pues el fundamento de la enorme admiración hacia la naturaleza, no tanto fuera de nosotros como en nuestra propia razón, reside justamente en la necesidad de aquello que es teleológico y está constituido como si estuviera establecido exprofeso para nuestro uso, aunque parezca corresponder originariamente a la esencia de las cosas <Ak. V 364> sin tomar en cuenta nuestro uso; con lo cual resulta muy \ excusable que esa admiración debida a un malentendido pudiera degenerar paulatinamente hasta el fanatismo.

Mas esta finalidad intelectual, aun cuando es objetiva (no subjetiva, como la estética), se deja, sin embargo, concebir muy bien con arreglo a su posibilidad como algo meramente formal (no real), esto es, sólo se deja concebir en términos universales como una finalidad, sin que resulte necesario poner a su base un fin y en esta medida una teleología. La figura del círculo es una intuición que el entendimiento determina conforme a un principio: la unidad de este principio que conjeturo arbitrariamente y pongo por fundamento como concepto, aplicada a una forma de la intuición (al espacio) que, asimismo, encuentro en mí simplemente como representación y ciertamente *a priori*, hace concebible la unidad de [B 275] muchas reglas resultantes de la construcción | de aquel concepto y que desde varios puntos de vista posibles son acordes con una finalidad, sin que por ello resulte lícito colocar bajo esta finalidad un *fin* o algún otro fundamento suyo. No sucede aquí como cuando en un conjunto de *cosas externas* a mí y encerrado dentro de unos límites, como, por ejemplo, un jardín, encuentro en los árboles, macizos de flores, senderos, etc., un orden y una regularidad que no puedo esperar inferir a partir de la silueta de un árbol trazada por mí según una regla discrecional [3]; porque se trata de cosas existentes que han de darse empíricamente para poder ser conocidas, y no

[3] El término «discrecional» fue añadido en la segunda edición. [N.T.]

de una mera representación en *mí* determinada según un principio *a priori*. De aquí que esta última finalidad (empírica) dependa en tanto que *real* del concepto de un fin.

Pero también cabe comprender muy bien y ciertamente como algo legítimo el fundamento de la admiración hacia una finalidad, aun cuando ésta sea percibida en la esencia de las cosas (en la medida que sus conceptos pueden ser construidos). Las múltiples reglas cuya unidad (a partir de un principio) suscita esa admiración son globalmente sintéticas y no se siguen a partir de un *concepto* del objeto, v.g. del círculo, sino que requieren que este objeto sea dado en la intuición. Mas merced a ello esa unidad cobra el aspecto de como si tuviera empíricamente un fundamento para las reglas externo | y distinto al de nuestra capacidad representativa, como si la [B 276] concordancia del objeto con la exigencia de las reglas que es propia del entendimiento fuera en sí contingente y, por tanto, sólo fuera posible por medio de un fin orientado expresamente a ello. Ahora bien, \ precisamente porque a pesar de toda esa finalidad, esta ar- <Ak. V 365> monía no es conocida empíricamente, sino *a priori*, debiera recordarnos por sí sola que el espacio, mediante cuya determinación era
342 tan sólo posible el objeto (mediante la imaginación conforme a un concepto), no es una cualidad de las cosas fuera de mí, sino un mero modo de representación en mí y, por tanto, en la figura que trazo *conforme a un concepto*, esto es, en mi propio modo de representación de lo que me es dado exteriormente –sea lo que fuere en sí–, soy yo quien *introduzco la finalidad* sin verme instruido empíricamente [4] por lo dado sobre dicha finalidad; por consiguiente, para tal finalidad no requiero ningún fin particular exterior a mí inserto en el objeto. Pero como esta reflexión reclama ya un uso crítico de la razón y, por tanto, no puede verse contenida de inmediato en el enjuiciamiento del objeto según sus propiedades, entonces dicho enjuiciamiento me suministra inmediatamente la unificación de reglas heterogéneas (incluso con arreglo a lo de distinta clase que tienen en sí) en un principio que reconozco como verdadero, | sin exigir a [B 277] este respecto un fundamento específico situado *a priori* fuera de mí

[4] En la primera edición no aparecía el adverbio «empíricamente». [*N.T.*]

concepto y en general fuera de mi representación. Ahora bien, el *asombro* supone una extrañeza del ánimo ante la incompatibilidad de una representación y la regla dada por ella con los principios que ya están fundamentados en el ánimo, extrañeza que suscita una duda sobre si se habrá visto o juzgado correctamente; sin embargo, la *admiración* es un asombro que retorna una y otra vez, al margen de que desaparezca esa duda. En consecuencia, la admiración es un efecto completamente natural de aquella finalidad observada en la esencia de las cosas (como fenómenos), un efecto que en alguna medida tampoco cabe censurar mientras el acuerdo de aquella forma de la intuición sensible (que se llama espacio) con la capacidad de los conceptos (el entendimiento) nos resulte inexplicable, no sólo porque dicha finalidad sea justamente ésa y ninguna otra, sino porque además amplifica el espíritu hasta hacerlo vislumbrar —por decirlo así— algo situado más allá de aquellas representaciones sensibles y en lo cual, aunque nos sea desconocido, pudiera encontrarse el trasfondo de tal concordancia. A decir verdad, cuando se trata simplemente de la finalidad formal de nuestras representaciones *a priori* tampoco necesitamos conocer ese trasfondo; pero el simple hecho de tener que alzar nuestra mirada en esa dirección, infunde al mismo tiempo admiración hacia el objeto que nos obliga a ello.

Se suele dispensar el calificativo de *belleza* a las citadas propie-
<Ak. V 366> dades tanto de las figuras geométricas \ | como también de los nú-
[B 278] meros, a causa de una cierta finalidad *a priori* de dichas propiedades para toda suerte de uso cognoscitivo, finalidad que resulta inesperada por la sencillez de su construcción; y así se habla, por ejemplo, de esta o aquella *bella* propiedad del círculo que sería descubierta de tal o cual manera. Pero el enjuiciamiento mediante el cual encontramos dichas propiedades teleológicas no es estético, no es un enjuiciamiento sin concepto que haga notar una mera finalidad *subjetiva* en el libre juego de nuestras capacidades cognoscitivas, sino un enjuiciamiento intelectual con arreglo a conceptos que hace reconocer claramente una finalidad objetiva, es decir, su aplicabilidad a toda suerte de fines (infinitamente variopintos). Antes que de belleza sería más propio hablar de una *perfección relativa* de las figuras matemáticas. El apelativo de una *belleza intelectual* tampoco resulta

oportuno en general, porque de lo contrario la palabra «belleza» tendría que perder toda significación determinada, o bien la satisfacción intelectual habría de perder toda preeminencia sobre la sensible. Antes bien, podríamos llamar bella a una *demostración* de tales propiedades, ya que gracias a dicha demostración el entendimiento como capacidad de los conceptos y la imaginación como capacidad para exponerlos se sienten fortalecidos *a priori* (lo cual, junto a la precisión que la razón aporta, se califica globalmente como la elegancia de la demostración); al menos aquí la satisfacción es subjetiva, aunque su fundamento | resida en conceptos, mientras que la [B 279]
perfección conlleva una satisfacción objetiva.

§ 63. *De la finalidad relativa de la naturaleza en su diferenciación con la finalidad interna*

La experiencia conduce a nuestro discernimiento al concepto de una finalidad objetiva y material, esto es, al concepto de un fin de la naturaleza, tan sólo cuando ha de enjuiciar una relación de causa a
... efecto [*], relación que sólo nos hallamos capacitados para enjui-
344 ciar como legítima \ cuando colocamos la idea del efecto de la cau- <Ak. V 367>
salidad como fundamento de su causa, como si esa misma idea fuera el fundamento subyacente a la condición de posibilidad de la causa. Pero esto puede ocurrir de dos maneras: o bien consideramos el efecto directamente como producto del arte, o bien lo consideramos sólo como material para el arte de otros seres naturales posibles; por consiguiente, o bien lo consideramos como fin o como medio para el uso teleológico de otras causas. Esta última finalidad se denomina utilidad (para el hombre), | o también provecho (para [B 280]
cualquier otra criatura), y es meramente relativa, mientras que la primera es una finalidad interna del ser natural.

[*] Como en la matemática pura no puede tratarse de la existencia, sino sólo de la posibilidad de las cosas (a saber, de una intuición que se corresponda con su concepto, no cupiendo por tanto hablar de causa y efecto), toda finalidad advertida en ella tiene que considerarse como meramente formal y nunca como un fin de la naturaleza.

Los ríos, por ejemplo, acarrean consigo todo tipo de tierras útiles para el crecimiento de las plantas que a veces depositan en medio del campo y muy a menudo en sus desembocaduras. En muchas costas la pleamar lleva ese barro a tierra o lo deposita en sus orillas; y especialmente cuando los hombres cooperan a ello, para que la bajamar no se lo lleve de nuevo, aumenta la tierra fértil y el reino vegetal conquista terreno allí donde sólo moraban peces y crustáceos. La mayor parte de tales incrementos del terreno los ha ejecutado la propia naturaleza y todavía prosigue con ello, aunque lentamente. La cuestión es si esto ha de enjuiciarse como un fin de la naturaleza porque entraña una utilidad para los hombres; pues no puede tenerse en cuenta la utilidad para el propio reino vegetal, dado que cuanto se sustrae a las criaturas marinas equivale al beneficio añadido a la tierra [5].

O pongamos un ejemplo del provecho de ciertas cosas naturales como medio [6] para otras criaturas (cuando se las presupone como fines): no hay suelo más provechoso para los pinos que el arenoso. Antes de retirarse de las tierras el mar primitivo dejó tras sí tantos litorales arenosos en nuestras comarcas del norte que sobre
[B 281] ese suelo, tan inutilizable por lo demás | para todo cultivo, han podido crecer extensos pinares de cuya irracional extinción solemos culpar frecuentemente a nuestros antepasados; y aquí cabe preguntarse si ese remoto depósito de litorales arenosos era un fin de la naturaleza al efecto de posibles pinares sobre él. Está muy claro que si uno admite estos pinares como fin de la naturaleza, también habrá de hacer lo propio con aquella arena, pero sólo como un fin relativo, para el cual la primitiva playa marina y su retirada eran a su vez el medio; pues en la serie de miembros subordinados entre sí de una trabazón teleológica, cada miembro intermedio ha de conside-
V 368> rarse como \ fin (aunque no como fin final), para el cual es medio su causa más próxima. De igual modo, para que alguna vez hubiera en el mundo reses, ovejas, caballos, etc., tenía que crecer hierba so-

[5] En la primera edición estás últimas líneas formaban un párrafo aparte. [*N.T.*]

[6] En la segunda edición este «medio» sustituye al «fines» que figuraba en la primera. [*N.T.*]

bre la tierra, pero también tuvieron que crecer hierbas saladas en los desiertos de arena, si debían desarrollarse los camellos, o también hubieron de proliferar éstas u otras especies de animales herbívoros, si debían darse lobos, tigres y leones. Por tanto, la finalidad objetiva que se sustenta sobre el provecho no es una finalidad objetiva de las cosas en sí mismas, como si la arena no pudiera concebirse de suyo como efecto a partir de su causa, el mar, sin colocar un fin bajo este último y sin considerar el efecto, o sea, la arena, como una obra de arte. Es una finalidad meramente relativa y contingente para la cosa misma | a la cual se atribuye; y aun cuando en los ejemplos [B 282] aducidos las especies herbáceas han de enjuiciarse de suyo como productos organizados de la naturaleza y, por tanto, como productos del arte, sin embargo, en relación con los animales que se alimentan de ellas serán consideradas como simple materia bruta.

Pero si además el hombre, mediante la libertad de su causalidad, encuentra más provechosas las cosas naturales para sus a menudo necios propósitos (v.g., las multicolores plumas de ave como ornato de su atuendo, las tierras coloreadas o los extractos de hierbas para sus cosméticos), y también para sus a veces razonables propósitos, como el caballo para cabalgar o el buey —en Menorca
346 incluso el asno y el cerdo [7]— para arar, tampoco aquí puede admitirse un fin relativo de la naturaleza (relativo a ese uso). Pues su razón sabe conferirle a las cosas una concordancia con sus caprichosas ocurrencias, para la que él mismo ni siquiera estaba predestinado por naturaleza. Sólo *si* se admite que los hombres debían vivir sobre la tierra, entonces tampoco habrían de faltar cuando menos los medios sin los cuales no podrían subsistir como animales e incluso como animales racionales (en el grado más ínfimo que se quiera); pero entonces también habrían de considerarse como fines de la naturaleza aquellas cosas naturales que son indispensables a tal efecto.

Por lo dicho se ve fácilmente que la finalidad externa (el aprovechamiento de una cosa para otra) sólo puede | considerarse como [B 283] un fin externo de la naturaleza bajo la condición de que la existen-

[7] Esta mención al asno y el cerdo no aparecía en la primera edición. [*N.T.*]

cia de aquello para lo cual resulta provechoso de una manera próxima o remota pueda ser vista por sí misma como un fin de la naturaleza. Pero como eso nunca puede estipularse en modo alguno mediante la simple observación de la naturaleza, se sigue que la <Ak. V 369> finalidad relativa, \ aun cuando proporcione un indicio hipotético sobre fines naturales, no acredita, sin embargo, ningún juicio teleológico absoluto.

En los países fríos la nieve preserva las simientes de las heladas; facilita la comunidad de los hombres (gracias a los trineos); el lapón encuentra en ella animales que propician esa comunidad (los renos), los cuales encuentran suficiente alimento en un musgo seco que ellos mismos escarban bajo la nieve, pese a lo cual se dejan domesticar fácilmente y se dejan arrebatar una libertad que podrían muy bien mantener. Para otros pueblos [8] de esa misma zona helada el mar alberga un rico acopio de animales que, además de proporcionales alimento y vestimenta, junto a la madera que el mar acarrea hasta sus casas, les procura todavía el combustible para caldear sus cabañas. Aquí se da una admirable convergencia de tantas relaciones de la naturaleza para un fin; y este fin es el groenlandés, el lapón, el samoyedo, el acadio, etc. Pero no se ve por qué deben vivir allí hombres en general. Decir que *por ello* los [B 284] vapores caen | del aire en forma de nieve o el mar tiene sus corrientes que acarrean hacia allí la madera crecida en países más cálidos y que hay enormes animales marinos repletos de aceite, *porque* la causa que aporta todos estos productos naturales tiene como fundamento la idea de un beneficio para ciertas criaturas desvalidas, supondría un juicio tan osado como arbitrario. Pues si tampoco existiera toda esa utilidad de la naturaleza, no echaríamos nada de menos en el aprovechamiento de las cosas naturales para esa modalidad; más bien, a nosotros mismos nos parecería desmedido e irreflexivo reclamar una disposición tal y exigir a la naturaleza un fin semejante (sin lo cual sólo la mayor incompatibilidad de los hombres entre sí puede haberlos dispersado hasta regiones tan inhóspitas).

[8] La palabra «pueblos» fue añadida en la segunda edición. [*N.T.*]

Para darse cuenta de que una cosa sólo es posible como fin, es decir, para no tener que buscar la causalidad de su origen en el mecanismo de la naturaleza, sino en una causa cuya capacidad para actuar se ve determinada por conceptos, \ es preciso que su for- <Ak. V 370>
ma no sea posible con arreglo a meras leyes de la naturaleza, o sea, leyes tales que nosotros podemos conocer gracias únicamente al entendimiento aplicado a objetos de los sentidos; | bien al [B 285]
contrario, hace falta que incluso su conocimiento empírico, con arreglo a su causa y efecto, presuponga conceptos de razón. Esta *contingencia* de su forma en todas las leyes empíricas de la naturaleza con relación a la razón (siendo así que también la razón ha de reconocer en cada una de las formas de un producto natural la necesidad de las mismas, aun cuando sólo quiera examinar las condiciones vinculadas a su producción y pese a todo no pueda admitir esa necesidad en aquella forma dada) constituye ella misma un fundamento para asumir la causalidad de tal cosa, como si dicha causalidad sólo fuera posible justamente gracias a la razón;
348 pero esta razón es entonces la capacidad de actuar según fines (una voluntad); y el objeto, que sólo se representa como posible merced a esa capacidad, sólo se vería representado como posible en cuanto fin.

Si en un país aparentemente deshabitado alguien percibiera una figura geométrica dibujada en la arena, pongamos por caso un hexágono regular, al articular un concepto para tal figura su reflexión cobraría mediante la razón una oscura consciencia de la unidad de principio de su producción y conforme a ello no enjuiciaría la arena, el mar colindante, el viento ni tampoco las huellas de los animales que él conoce o cualquiera otra causa irracional como un fundamento de posibilidad para semejante figura; porque esta
coincidencia casual y azarosa | con un concepto semejante, coinci- [B 286]
dencia que sólo es posible en la razón, le parecería tan infinitamente grande que sería tanto como si no existiera ninguna ley natural al respecto y, por tanto, tampoco hubiera ninguna causa en la naturaleza que actúa mecánicamente, sino tan sólo el concepto de un ob-

jeto semejante como concepto que sólo la razón puede dar y comparar con él al objeto, también contendría la causalidad de un efecto semejante; por consiguiente, dicho objeto puede considerarse como fin, mas no como fin de la naturaleza, sino como producto del *arte* (*vestigium hominis video*).

Sin embargo, para enjuiciar también como fin algo que se reconoce como producto natural y que supondría, por tanto, un *fin de la naturaleza*, se requiere algo más, si no hay en ello una contradicción. Yo diría de modo provisional lo siguiente: una cosa existe como fin natural, *cuando por sí misma es causa y efecto* (aun cuando en un doble
<Ak. V 371> sentido) [9]; \ pues aquí se da una causalidad que no puede asociarse al mero concepto de una naturaleza sin colocar bajo ésta un fin, si bien entonces dicha causalidad puede pensarse sin contradicción, mas no puede concebirse. Aclaremos primero con un ejemplo la determinación de esta idea de un fin de la naturaleza, antes de analizarla con exhaustividad.

1. Según una conocida ley de la naturaleza, un árbol genera
[B 287] otro árbol. Pero el árbol que él | genera es de la misma especie; y así se genera a sí mismo según la *especie*, en la cual él opera, por un lado, como efecto y, por otro, sin solución de continuidad, como causa de sí mismo, manteniéndose establemente como especie al generarse reiteradamente a sí mismo.

2. Un árbol también se genera a sí mismo como *individuo*. A decir verdad, a este tipo de efecto sólo lo denominamos crecimiento; pero dicho crecimiento ha de tomarse en un sentido tal que sea completamente distinto de cualquier otro aumento de tamaño según leyes mecánicas y, aunque sea bajo otro nombre, sea considerado equiparable a una procreación. Esta planta elabora previamente la materia que va agregando sobre sí hasta otorgarle una cualidad específicamente peculiar que no puede conferirle desde fuera el mecanismo de la naturaleza y el árbol se va consumando a sí mismo mediante un material cuya mixtura es su propio producto. Pues aun cuando por lo que atañe a las partes constitutivas que recibe de la naturaleza fuera de él sólo haya de considerarse como una educ-

[9] Este paréntesis fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

ción [10], en la disociación y recomposición de ese material bruto detectamos tal originalidad en la capacidad clasificadora y configurativa de este tipo de seres naturales que todo arte queda infinitamente distanciado, cuando intenta reconstruir aquellos productos del reino vegetal a partir de los elementos que obtiene [11] mediante su disección o también a partir del material que la naturaleza le proporciona como alimento. | [B 288]

3. Una parte de esta criatura también se autorregenera, de tal modo que la conservación de una parte depende recíprocamente de la conservación de las otras. El brote de una hoja de árbol, injertada en la rama de otro, produce en una vara ajena una planta de su propia especie y otro tanto sucede con lo injertado en otro tronco. De ahí que cada rama u hoja de un mismo árbol pueda considerarse como simplemente injertadas en él, consiguientemente como un árbol que subsiste por sí mismo y que sólo se prende a otro para nutrirse \ parasi- <Ak. V 372>
tariamente. A la par, las hojas son ciertamente productos del árbol, pero a su vez lo mantienen; una pertinaz defoliación lo mataría, pues el crecimiento del árbol depende del efecto de las hojas sobre el tronco. La ayuda que la naturaleza se presta a sí misma al verse lastima-
... 350 das sus criaturas, allí donde la ausencia de una parte vital para el mantenimiento de las partes colindantes la suple el resto, los abortos o deformidades en el crecimiento, cuando a causa de carencias sobrevenidas u obstáculos ciertas partes se forman por completo nuevamente para conservar lo que hay y producir una criatura anómala: son cosas que sólo quiero mencionar de pasada, pese a que se cuentan entre las propiedades más soberbias de las criaturas organizadas.

| § 65. *Las cosas como fines de la naturaleza son seres organizados* [B 289]

Según el carácter aducido en el parágrafo anterior, una cosa que como producto de la naturaleza debe reconocerse al mismo tiempo

[10] El término «educción» tiene claras resonancias leibnizianas. Cfr. *Teodicea*, en *Die philosophische Schriften von G.W. Leibniz* (ed. Gerhardt), vol. VI, p. 150. [*N.T.*]

[11] «Obtiene» no figuraba en la primera edición. [*N.T.*]

como posible fin de la naturaleza ha de comportarse con respecto a sí misma alternativamente como causa y efecto, lo cual es una expresión algo impropia e imprecisa que requiere de una deducción a partir de un concepto determinado.

En cuanto pensado simplemente por el entendimiento, el enlace causal es una concatenación que constituye una serie (de causas y efectos) siempre descendente; y las cosas mismas, que como efectos presuponen otras a modo de causas, no pueden ser simultánea y recíprocamente causas de dichas causas. Este enlace causal se denomina el de las causas eficientes (*nexus effectivus*). En cambio, también puede pensarse según un concepto de razón (relativo a fines) un enlace causal que si se contempla como serie comportaría una dependencia tanto hacia abajo como hacia arriba, en donde la cosa descrita una vez como efecto merece, sin embargo, hacia arriba el nombre de causa de aquella cosa de la cual es efecto. En el ámbito [B 290] práctico (del arte) se encuentra fácilmente tal enlace, | como es el caso de la casa que es causa del dinero cobrado por un alquiler, mas también al contrario la representación de ese posible ingreso fue la causa para construir la casa. Tal enlace causal se llama el de las causas finales (*nexus finalis*). Acaso sería más oportuno denominar al <Ak. V 373> primero enlace \ de las causas reales y al segundo enlace de las causas ideales, pues en esta denominación se concibe al mismo tiempo que no puede haber más que estos dos tipos de causalidad.

El *primer* requisito que debe satisfacer una cosa en cuanto fin natural es que las partes (según su existencia y forma) sólo sean posibles mediante su relación con el todo. Pues la cosa misma es un fin y, por consiguiente, está comprendida bajo un concepto o una idea que ha de determinar *a priori* todo cuanto está contenido en ella. Pero en tanto que una cosa sólo puede pensarse como posible de este modo, es simplemente una obra de arte, esto es, el producto de una causa racional distinta de la materia (las partes) de dicho producto, cuya causalidad (en la aportación y enlace de las partes) queda determinada por su idea de un todo posible gracias a ella (y, por tanto, no por la naturaleza exterior a ese producto).

Pero si una cosa como producto de la naturaleza debe albergar en sí misma y respecto de su posibilidad interna una relación con

fines, esto es, si debe ser posible sólo como fin natural y sin la causalidad de conceptos de seres racionales | externos a ella, el *segundo* requisito es que sus partes queden enlazadas en la unidad de un todo por el hecho de que cada una de tales partes sea recíprocamente causa y efecto de su forma. Pues tan sólo de este modo es posible que, a la inversa (recíprocamente), la idea del todo determine a su vez la forma y el enlace de todas las partes: no como causa —porque entonces sería un producto del arte—, sino como fundamento cognoscitivo, para quien lo enjuicie, de la unidad sistemática de la forma y del enlace de toda la diversidad contenida en la materia dada. [B 291]

Así pues, a un cuerpo que debe enjuiciarse en sí y según su posibilidad interna como fin natural, se le demanda que sus partes se produzcan unas a otras conjuntamente, tanto con respecto a su forma como a su combinación y produzcan así a partir de su propia causalidad un todo cuyo concepto pudiera juzgarse (en un ser que poseyera la causalidad según conceptos adecuada a tal producto) a su vez y a la inversa siendo causa de aquél según un principio, pudiendo enjuiciarse la concatenación de *causas eficientes* simultáneamente como *efecto debido a causas finales*.

... 352 En semejante producto de la naturaleza cada parte, al igual que sólo existe *merced* a todas las demás, también se piensa como existente *para todas las otras y por motivo* del todo, esto es, como instrumento (órgano); \ lo cual, sin embargo, no basta (pues también podría ser un instrumento del arte | y verse representando sólo como un fin posible en general), sino que cada parte ha de pensarse como un órgano *generador* de las otras partes (por consiguiente, cada una como generadora recíprocamente de las demás), algo que no puede serlo ningún instrumento del arte, sino sólo de esa naturaleza que suministra todo material para los instrumentos (incluidos los del arte); sólo entonces y por todo ello puede tal producto ser llamado un *fin de la naturaleza*, en cuanto *ser organizado que se organiza a sí mismo*. <Ak V 374> [B 292]

En un reloj una parte es el instrumento del movimiento de las otras, pero una rueda [12] no es la causa eficiente que produce las otras: ciertamente, una parte está ahí por mor de las demás, mas no

[12] «Una rueda» fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

gracias a ellas. De ahí también que la causa generadora de dicha parte y de su forma no esté contenida en la naturaleza (de esta materia), sino fuera de ella en un ser que puede producir mediante su causalidad conforme a ideas un todo posible. Por eso, una rueda no produce otra dentro del reloj, y menos aún un reloj genera otros relojes utilizando para ello otra materia (organizándola); por eso tampoco reemplaza por sí mismo las partes que se le substraen o restituye las deficiencias habidas respecto de su primera configuración con el repuesto de otras, ni se arregla a sí mismo al estropearse: todo lo cual podemos esperarlo en cambio de una naturaleza organizada. Así pues, un ser organizado no es una mera máquina, pues ésta tiene tan sólo
[B 293] una fuerza | *motriz*, sino que posee una fuerza *configuradora*, una fuerza capaz de transmitirse a materias que no la tienen (organizándolas), una fuerza configuradora que se propaga y que no cabe explicar únicamente por la capacidad motriz (por el mecanismo).

Cuando se califica a la naturaleza como un *análogo del arte* se dice muy poco de la naturaleza y de su capacidad en los productos organizados, pues en tal caso se piensa al artista (un ser racional) fuera de ella. La naturaleza se organiza más bien a sí misma y en cada especie de sus productos organizados siguiendo globalmente un mis- ... 353
mo modelo, pero también con las oportunas divergencias que exige la propia conservación según las circunstancias. Quizá se aproxime uno más a esa insondable propiedad calificándola como un *análogo de la vida*; pero entonces o bien hay que dotar a la materia con una propiedad (hilozoísmo) que contradice su esencia, o bien hay que aso-
<Ak. V 375> ciar un principio extraño *mancomunado* con ella (un alma), \ mas a este respecto, si un producto semejante debe serlo de la naturaleza, o bien queda ya presupuesta la materia organizada como instrumento de aquel alma y, por tanto, no la hace más concebible ni en lo más mínimo, o bien el alma ha de convertirse en artífice de este edificio y suprimir así el producto de la naturaleza (corpórea). Hablando con
[B 294] propiedad, la organización | de la naturaleza no guarda analogía alguna con ninguna de las causalidades que conocemos [*]. La be-

[*] Por el contrario, gracias a una analogía con los denominados fines inmediatos de la naturaleza, cabe arrojar alguna luz sobre cierta conexión que, sin em-

lleza de la naturaleza puede llamarse justificadamente un análogo del arte, porque dicha belleza sólo se atribuye a los objetos en relación con la reflexión sobre la intuición *externa* de los mismos y, por tanto, sólo por mor de la forma superficial. Mas la *perfección interna de la naturaleza*, tal como la poseen aquellas cosas que sólo son posibles como *fines de la naturaleza* y se denominan por ello seres organizados, no resulta explicable ni tan siquiera pensable conforme a ninguna analogía física, o sea, potencia natural, que nos sea conocida e incluso, como nosotros mismos formamos parte de la naturaleza en su sentido más lato, tampoco resulta explicable ni pensable mediante una analogía que se corresponda con el arte humano.

Así pues, el concepto de una cosa como fin en sí de la naturaleza no es un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero sí puede ser un concepto regulativo para el discernimiento | [B 293]
reflexionante, un concepto que guía la investigación sobre objetos de esta índole según una remota analogía con nuestra causalidad conforme a fines, para guiar la investigación sobre objetos de este tipo en general y para meditar sobre su fundamento más supremo; desde luego, esto último no a efectos del conocimiento de la naturaleza o de su protofundamento, sino más bien de cara a esa capa-
354 cidad práctica de la razón que hay en nosotros y en analogía con la cual consideramos la causa de aquella finalidad.

Así pues, los seres organizados son los únicos en la naturaleza que, incluso cuando se los considera por sí y sin relación alguna con otras cosas tienen, sin embargo, que pensarse como posibles sólo en cuanto fines de la naturaleza y \ ante todo procuran realidad obje- <Ak. V 376>
tiva al concepto de un *fin* que no es un fin práctico, sino un fin de la *naturaleza*, suministrando por ello a la ciencia natural el fundamento para una teleología, o sea, para un modo de enjuiciamineto

bargo, se encuentra más en la idea que en la realidad. Así, ante la plena transformación —recientemente acometida— de un gran pueblo en Estado [Kant alude aquí a la Revolución francesa], suele utilizarse muy oportunamente la palabra *organización* para la institución de magistraturas e incluso de todo el cuerpo estatal. Pues en semejante todo cada miembro no debe ser un simple medio, sino al mismo tiempo un fin, en tanto que coopera a la posibilidad del todo y, a su vez, su función y su lugar queda determinado con arreglo a la idea del todo.

de sus objetos conforme a un peculiar principio que, de lo contrario, en modo alguno quedaría uno autorizado a conferirle (dado que en modo alguno cabe percatarse *a priori* de la posibilidad de tal tipo de causalidad).

§ 66. *Del principio de enjuiciamiento de la finalidad interna en los seres organizados*

Este principio, que al mismo tiempo constituye la definición de los seres organizados, reza como sigue: *Un producto organizado de la naturaleza es* [B 296] | *aquel en el cual todo es fin y recíprocamente también medio.* Nada en él es gratuito, sin fin o debido a un ciego mecanismo de la naturaleza.

La experiencia da pie a deducir este principio, bien entendido que se trata de aquella experiencia empleada metódicamente y que recibe el nombre de observación; sin embargo, al testimoniar la universalidad y la necesidad de semejante finalidad, no puede descansar simplemente sobre fundamentos de experiencia, sino que ha de tener como fundamento algún principio *a priori*, aun cuando sea meramente regulativo y aun cuando aquellos fines estén tan sólo en la idea de quien realiza el enjuiciamiento, y nunca en causa eficiente alguna. De ahí que pueda calificarse al principio recién enunciado como una *máxima* para enjuiciar la finalidad interna de los seres organizados.

Es bien conocido que quienes disecan las plantas y los animales para estudiar su estructura, así como para poder comprender los fundamentos de por qué y con qué fin les fueron dadas tales partes, así como semejante emplazamiento y conexión de dichas partes, además de justamente esa forma interna, asumen como incontrovertiblemente necesaria aquella máxima, a saber: que en una criatura semejante nada es *gratuito* e igualmente hacen valer como principio de la teoría general de la naturaleza que no sucede *nada por casualidad*. De hecho, esos estudiosos no pueden renunciar a ese principio teleológico, al igual que no pueden renunciar al principio [B 297] físico universal, porque, | al igual que si se abandona el último no se daría ninguna experiencia en general, si se abandona el primer principio no se daría ningún hilo conductor para observar un tipo

de cosas naturales que nosotros hemos pensado sin más teleológicamente bajo el concepto de fines naturales. \ <Ak. V 377>

Pues ese concepto conduce a la razón hacia un orden de cosas totalmente distinto al del simple mecanismo de la naturaleza, que llegados a este punto deja de resultarnos suficiente. Como fundamento de la posibilidad del producto natural debe subyacer una idea. Mas como dicha idea supone una unidad absoluta de la representación, siendo así que la materia supone una multiplicidad de cosas que de suyo no puede suministrar una determinada unidad de la síntesis, entonces el fin de la naturaleza ha de abarcar *todo* cuanto hay en su producto, si es que aquella unidad de la idea debe servir como fundamento para determinar *a priori* una ley causal de la naturaleza tendente hacia tal forma de síntesis. Pues si aplicamos un efecto semejante *en conjunto* a un fundamento de determinación suprasensible más allá del ciego mecanismo de la naturaleza, también tenemos que enjuiciarlo ajustándonos por completo a ese principio; y no hay ningún fundamento para admitir que la forma de una cosa semejante dependa ni siquiera en parte de tal principio, porque al mezclarse principios heterogéneos no quedaría ninguna regla fiable de enjuiciamiento. | [B 298]

356 Así, por ejemplo, siempre cabe que en un cuerpo animal algunas partes puedan concebirse como concreciones conforme a leyes meramente mecánicas (en tanto que piel, huesos o pelo). Mas la causa que procura la oportuna materia a este respecto y que la modifica, forma [13] y emplaza donde le corresponde, sí ha de enjuiciarse siempre teleológicamente, de suerte que todo en tal cuerpo ha de considerarse como algo organizado y todo sea a su vez órgano en cierta relación con la cosa misma.

§ 67. *Del principio del enjuiciamiento teleológico de la naturaleza en general como sistema de fines*

Antes hemos dicho de la finalidad *externa* de las cosas naturales que no ofrece una justificación suficiente para usarlas al mismo tiempo

[13] Este «forma» no aparecía en la primera edición. [*N.T.*]

como fines de [14] la naturaleza a modo de fundamento explicativo de su existencia y sus efectos casualmente teleológicos con la idea de fundamentar dicha existencia conforme al principio de las causas finales. Así, no pueden tomarse sin más como fines de la naturaleza a los *ríos* porque propicien la comunidad entre los pueblos en el interior de las tierras, o a las *montañas* porque alberguen para éstos manantiales y hagan acopio de nieve para mantenerlos mientras no llueve, ni tampoco al *declive* de las tierras que acarrea esas
<Ak. V 378> aguas y \ mantiene seco el suelo, | pues por muy necesaria que fuera
[B 299] esa configuración de la superficie terrestre para el nacimiento y sostenimiento del reino animal y vegetal, sin embargo, no entraña de suyo nada que uno vea imprescindible para conjeturar una causalidad conforme a fines. Lo mismo puede decirse de las plantas que el hombre utiliza para sus necesidades vitales o su recreo, de los animales, el camello, el buey, el caballo, el perro, etc., que el hombre puede utilizar de diversas maneras en unos casos para su alimento o en otros para su servicio y de los que ordinariamente no puede prescindir. La relación externa de cosas respecto de las que no hay motivo alguno para considerarlas de suyo a modo de fin sólo hipotéticamente puede enjuiciarse como teleológica. 357

Es algo completamente distinto enjuiciar una cosa como fin natural atendiendo a su forma interna que tener por fin de la naturaleza la existencia de tal cosa. Para este último aserto no precisamos simplemente el concepto de un fin posible, sino el conocimiento del fin final (*scopus*) de la naturaleza, lo cual requiere una relación de la naturaleza con algo suprasensible que excede ampliamente todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza; pues el fin de la existencia de la propia naturaleza ha de buscarse allende la naturaleza. De cara a nuestro discernimiento la forma interna de una simple brizna de hierba puede ser suficiente para demostrar su posible origen conforme a una regla teleológica. Pero si dejamos esto a un
[B 300] lado y reparamos tan sólo en | el uso que otros seres naturales hacen de ello, si se obvia la consideración de la organización interna y se repara tan sólo en las relaciones teleológicas externas, o sea, cómo

[14] Kant escribió aquí «sobre» y la corrección se debe a Erdmann. [*N.T.*]

el pasto es imprescindible para el ganado y cómo éste es imprescindible para el hombre como medio de su existencia, y no se ve por qué sea necesario entonces que los hombres existan (una pregunta que podría no ser tan fácil de responder cuando uno tiene en mente a los habitantes de Nueva Holanda o de Tierra del Fuego), no se alcanza entonces ningún fin categórico, sino que toda esa relación teleológica descansa siempre sobre una condición ulterior y que como algo incondicionado (la existencia de una cosa como fin final) reside completamente al margen de la consideración físico-teleológica del mundo. Pero en ese caso tal cosa tampoco es un fin de la naturaleza, pues no cabe verla (a ella o al conjunto de su especie) como un producto de la naturaleza.

Por tanto, es sólo la materia, en la medida en que está organi-
zada, la que comporta necesariamente su concepto como un fin de
la naturaleza, habida cuenta de que su forma específica es a la vez
producto de la naturaleza. Pero este concepto \ conduce necesaria- <Ak. V 379>
mente a la idea del conjunto de la naturaleza como un sistema se-
gún la regla de los fines, idea a la que ha de subordinarse todo me-
canismo de la naturaleza según principios de la razón (al menos
358 para tantear con ella los fenómenos naturales). Este principio de la
razón es competencia suya sólo desde un punto de vista subjetivo,
o sea, como máxima que reza como sigue: «todo cuanto hay en el
mundo es bueno | para algo y nada en él es gratuito»; y merced al [B 301]
ejemplo que la naturaleza da en sus productos orgánicos, uno que-
da autorizado para invocar que todo cuanto cabe esperar de ella y
sus leyes es de carácter teleológico en su conjunto.

Resulta obvio que no se trata de un principio para el discernimiento determinante, sino tan sólo para el discernimiento reflexionante, al ser un principio regulativo y no constitutivo, de suerte que merced a él únicamente obtenemos un hilo conductor para considerar las cosas naturales en relación con un fundamento de determinación ya dado, con arreglo a un nuevo orden de legalidad y para ampliar el conocimiento de la naturaleza conforme a un principio diferente, cual es el de la causas finales, sin detrimento del principio mecánico que rige su causalidad. Por lo demás, con ello en modo alguno se estipula si aquello que enjuiciamos conforme a ese prin-

cipio es *deliberadamente* un fin de la naturaleza, o sea, si las hierbas están ahí para el buey o la oveja y si éstos junto al resto de las cosas de la naturaleza existen para los hombres. También conviene contemplar bajo esta perspectiva incluso las cosas que nos resultan desagradables y en ciertos aspectos contraproducentes. Así podría decirse, por ejemplo, que los bichos que importunan a los hombres en sus ropas, cabellos y lechos suponen, de acuerdo con una sabia disposición de la naturaleza, un acicate para la higiene, la cual es de suyo un medio muy importante para el mantenimiento de la salud.
[B 302] O que las picaduras de mosquitos y otros insectos, | que tan molestos hacen los desiertos páramos de América para los salvajes, aguijonean la actividad de estos hombres en busca de un asentamiento para eliminar y cegar los pantanos, haciéndoles desbrozar los bosques que detienen la corriente del aire, a fin de cultivar el suelo y hacer al mismo tiempo más saludable su morada. Incluso lo que a los hombres les parece antinatural en su organización interna, cuando es contemplado de este modo, brinda una perspectiva entretenida y hasta instructiva en el orden teleológico de las cosas, a la que no nos conduciría la mera consideración física sin contar con el principio en cuestión. Así como algunos juzgan que la tenia o solitaria se agrega al hombre o al animal donde parasita para restituir
<Ak. V 380> cierta deficiencia de sus órganos vitales, \ yo preguntaría si los sueños (que siempre tenemos al dormir, aunque rara vez se los recuerde) no permiten suponer una disposición teleológica de la naturaleza, al servir durante el relajamiento de todas las fuerzas corporales motrices para mover interiormente los órganos vitales por medio de la imaginación y de su enorme ajetreo (que en este estado se suele tornar pasional); de igual modo, cuando tenemos el estómago lleno, circunstancia en la que ese movimiento es tanto más preciso, la imaginación suele retozar con mucha mayor vivacidad mientras dor-
[B 303] mimos; por consiguiente, sin esa fuerza | motriz interna y sin ese fatigoso desasosiego que recriminamos a los sueños (que acaso sean de hecho remedios muy saludables) el dormir no significaría sino una plena extinción de la vida, incluso estando sanos.

La belleza de la naturaleza, o sea, su concordancia con el libre juego de nuestras capacidades cognoscitivas en la intelección y en-

juiciamiento de sus fenómenos, también puede considerarse de este modo como finalidad objetiva de la naturaleza en su conjunto, como un sistema del cual es miembro el hombre, una vez que gracias a los fines naturales que nos proporcionan los seres organizados el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza mediante los fines naturales nos ha legitimado para forjar la idea de un gran sistema de fines de la naturaleza. Prodigar profusamente tanta belleza y atractivo sobre lo útil podemos considerarlo como un favor [*] que la naturaleza nos ha dispensado y podemos amarla por ello, al igual que la contemplamos con respeto por mor de su inconmensurabilidad | y nos sentimos ennoblecidos en esa contemplación [B 304]: justo como si la naturaleza hubiese instalado y adornado su magnífico escenario enteramente con ese propósito.

En este parágrafo no queremos afirmar sino lo siguiente: una vez que hemos descubierto en la naturaleza una capacidad para generar productos que nosotros sólo podemos pensar conforme a conceptos de causas finales, podemos ir más lejos y permitirnos enjuiciar también aquellos productos (o su relación, \ bien que teleológica) <Ak. V 381> que no hacen necesario rebuscar para su posibilidad ningún otro principio por encima del mecanismo de las ciegas causas finales como pertenecientes, pese a todo, a un sistema de fines; pues la primera idea que atañe a su fundamento ya nos conduce más allá del mundo sensible, dado que la unidad del principio suprasensible no ha de considerarse como válida simplemente para ciertas especies de seres naturales, sino de igual modo para el conjunto de la naturaleza en cuanto sistema.

§ 68. *Del principio de la teleología como principio interno de la ciencia natural*

Los principios de una ciencia son o bien internos y reciben el nombre de autóctonos (*principa domestica*), o bien están fundados sobre

[*] En la parte estética quedó dicho que al albergar una satisfacción enteramente franca (desinteresada) *miraríamos favorablemente la belleza de la naturaleza*. Pues en ese juicio simplemente del gusto no se toma para nada en cuenta los fines para

conceptos que sólo pueden encontrar su lugar fuera de dicha ciencia y entonces reciben el nombre de *foráneos* (*principia peregrina*). Las
[B 305] ciencias | que albergan esta última clase de principios ponen lemas (*lemmata*) como fundamentos de sus teorías, es decir, toman prestado de alguna otra ciencia algún concepto y con él un fundamento de ordenamiento.

Cada ciencia es de suyo un sistema y no es suficiente construir en ella según principios y, por tanto, proceder técnicamente, sino que también se ha de trabajar con ella arquitectónicamente, como un edificio que se sostiene por sí mismo, sin tomarla como un anejo o un ala de algún otro edificio, sino como un todo de suyo, aunque luego pueda erigirse un puente para transitar de aquél hacia éste o a la inversa.

Cuando en la ciencia natural y su contexto se introduce el concepto de Dios con objeto de hacer explicable la finalidad en la naturaleza, y luego se utiliza a su vez esta finalidad para demostrar que hay un Dios, ninguna de ambas ciencias alcanza consistencia interna y un engañoso dialelo sume a cada una de ellas en la incertidumbre, al consentir cada cual que la otra circule por sus fronteras.

La expresión «un fin de la naturaleza» previene ya suficientemente contra esta confusión, para que la ciencia natural y el pie que da al enjuiciamiento *teleológico* de sus objetos no se mezclen con la consideración de Dios y, por consiguiente, con una deducción *teoló-*
[B 306] *gica*; y no ha de considerarse | sin importancia el que se cambie
<Ak. V 382> aquella expresión, «un fin de la naturaleza, \ por la de «un fin divino en el ordenamiento de la naturaleza» o que esta última se haga pasar por una expresión más conveniente y adecuada para un alma piadosa, porque a la postre haya de acabar por deducir aquellas formas teleológicas naturales de un sabio autor del mundo. Bien al contrario, hemos de ceñirnos escrupulosa y comedidamente a la ex-

los cuales existen esas bellezas de la naturaleza: si para despertar en nosotros un placer o sin relación alguna con nosotros en cuanto fines. Pero en un juicio teleológico también atendemos a esa relación y podemos entonces *considerar como favor de la naturaleza* el haber querido incitarnos hacia la cultura merced al establecimiento de tantas formas bellas.

presión que sólo dice los que sabemos, a saber, «un fin de la naturaleza». Pues aun antes de preguntarnos por la causa de la propia naturaleza, descubrimos en la naturaleza y en el transcurso de su procreación productos generados en ella con arreglo a leyes empíricas conocidas, conforme a las cuales la ciencia natural ha de enjuiciar sus objetos, teniendo que buscar en ella misma la causalidad de tales objetos con arreglo a una regla de fines. De ahí que la ciencia natural no haya de sobrepasar sus límites para introducir en ella misma cual principio autóctono aquello cuyo concepto no puede adecuarse a ninguna experiencia y hacia lo que no cabe aventurarse antes de culminar la ciencia natural.

Las cualidades de la naturaleza que cabe demostrar *a priori* y de cuya posibilidad cabe percatarse a partir de principios universales, sin concurso alguno de la experiencia, aun cuando comporten una finalidad técnica, no pueden en modo alguno adscribirse a la teleo-
logía de la naturaleza como un método propio de la física | para re- [B 307]
solver sus cuestiones, porque pese a todo son necesarias sin más. Al igual que las leyes mecánicas universales, las analogías aritméticas o geométricas, por muy sorprendente y asombrosa que también pue-
362 da parecernos en ellas la agrupación bajo un solo principio de diversas reglas en apariencia totalmente independientes entre sí, no por eso pretenden ser principios explicativos teleológicos para la física; y aun cuando dichas analogías merezcan ser traídas a colación en la teoría universal sobre la finalidad de las cosas de la naturaleza en general, esta teoría se inscribiría, sin embargo, en otro lugar, cual es la metafísica, y no constituiría un principio interno de la ciencia natural: si bien con las leyes empíricas de fines naturales en seres organizados no sólo es lícito, sino que resulta inevitable valerse del *modo de enjuiciamiento* teleológico como principio de la teoría natural con respecto a una peculiar clase de sus objetos.

Para mantenerse escrupulosamente dentro de sus límites, la física hace plena abstracción de la cuestión relativa a si los fines naturales son *intencionales* o *inintencionales*, pues eso supondría inmiscuirse
en un quehacer ajeno \ (cual es el de la metafísica). Es suficiente con <Ak. V 383>
que se den objetos *explicables* única y exclusivamente conforme a leyes naturales que sólo podemos pensar bajo la idea de fin como prin-

cipio, objetos que, asimismo, sólo resulten internamente *cognoscibles*
[B 308] de esa manera según | su forma interna. Así pues, para no hacerse sospechoso de albergar la más mínima pretensión de mezclar entre nuestros fundamentos cognoscitivos algo que no pertenece a la física, o sea, una causa sobrenatural, en la teleología se habla, ciertamente, de la naturaleza como si la finalidad en ella fuera intencional, pero al mismo tiempo ese propósito se atribuye a la naturaleza, esto es, a la materia; con lo cual (pues a este respecto no puede darse ningún malentendido, en tanto que de suyo no se atribuye a una materia inanimada ningún propósito en el sentido estricto del término) se quiere indicar que esta palabra sólo denota un principio del discernimiento reflexionante, no del discernimiento determinante y que, por tanto, no debe introducir ningún fundamento peculiar de causalidad, sino que tan sólo añade al uso de la razón un tipo de indagación distinto del que se atiene a las leyes mecánicas, al efecto de cumplimentar la insuficiencia de este último en la búsqueda empírica de todas las leyes particulares de la naturaleza. De ahí que en la teleología, en tanto que referida a la física, se hable de sabiduría, economía, previsión o beneficencia de la naturaleza, sin por ello hacer de ella un ser inteligente (pues eso sería absurdo), mas también sin atreverse a situar sobre ella algún otro ser inteligente como artífice,
[B 309] porque | esto sería desmesurado [*]; bien al contrario, merced a ello sólo debe designarse un tipo de causalidad de la naturaleza según una analogía con nuestra causalidad en el uso técnico de la razón, para tener presente la regla con arreglo a la cual tienen que explorarse ciertos productos de la naturaleza.

Mas ¿por qué la teleología no suele constituir habitualmente una parte propia de la ciencia natural teórica, sino que se la considera como propedéutica o tránsito hacia la teología? Ello sucede

[*] El término «desmesurado» es un buen vocablo lleno de significado. Un juicio en el cual uno olvida ponderar el alcance de sus fuerzas (del entendimiento) puede tener a veces un tono muy humilde sin dejar de albergar grandes pretensiones y ser muy desmesurado. De esta clase son la mayoría de los juicios a través de los cuales se pretende ensalzar la sabiduría divina al suponer en las obras de creación y conservación unas intenciones que bien mirado deben honrar a la propia sabiduría de quien hace tal razonamiento.

para \ que el estudio de la naturaleza se atenga con arreglo a su mecanismo a cuanto podamos someter a nuestra observación o experimentos, de suerte que podamos producirlo nosotros mismos, al menos según leyes similares a las de la naturaleza, pues sólo se comprende cabalmente lo que uno mismo puede hacer y llevar a cabo con arreglo a conceptos. Sin embargo, la organización como fin interno de la naturaleza excede infinitamente cualquier | capacidad de una exhibición similar por medio del arte; y en lo que atañe a los dispositivos externos de la naturaleza tenidos por teleológicos (v.g., vientos, lluvias, etc.), la física toma en consideración, desde luego, el mecanismo de tales dispositivos, mas no puede exhibir en modo alguno su referencia a fines, en tanto que dicha referencia ha de ser una condición necesariamente inherente a la causa, dado que esta necesidad copulativa concierne por entero al enlace de nuestros conceptos y no a la índole de las cosas. <Ak. V 384> [B 310]

<Ak. V 385> \ | Segunda sección

[B 311]

DIALÉCTICA DEL DISCERNIMIENTO TELEOLÓGICO

§ 69. *¿Qué es una antinomia del discernimiento?*

El discernimiento *determinante* carece de suyo de principios que fundamenten *conceptos de objetos*. No supone autonomía alguna, ya que sólo *subsume* bajo leyes o conceptos dados como principios. Justamente por eso no se halla expuesta al peligro de una antinomia propia o de un antagonismo entre sus principios. Así, el discernimiento transcendental que albergaba las condiciones para subsumir bajo categorías no era de suyo *nomotético*, sino que sólo indicaba aquellas condiciones de la intuición sensible bajo las cuales puede conferirse realidad (aplicación) a un concepto dado en cuanto ley del entendimiento, algo sobre lo cual nunca podía incurrir en desacuerdo [B 312] consigo mismo (al menos según los principios). |

Ahora bien, el discernimiento *reflexionante* debe subsumir bajo una ley que aún no está dada y que, por tanto, de hecho sólo es un principio para reflexionar sobre objetos respecto de los cuales adolecemos por completo de una ley objetiva o de un concepto relativo al objeto que fuese suficiente como principio de los casos existentes. Sin embargo, como no cabe concebir ningún uso de las capacidades cognoscitivas sin principios, en tales casos el discerni-

En cambio, la máxima expuesta en primer lugar de un discernimiento reflexionante no entraña de hecho contradicción alguna. Pues si digo que he de *enjuiciar* cuanto acontezca en la naturaleza material, y por ende también todas las formas en cuanto productos suyos, con arreglo a su posibilidad conforme a leyes meramente mecánicas, no estoy diciendo que *sean las únicas leyes posibles de acuerdo con ello* (eliminando de ese modo cualquier otro tipo de causalidad); bien al contrario, eso tan sólo quiere decir que *yo debo reflexionar* en todo momento sobre tales acontecimiento *con arreglo al principio* del simple mecanismo de la naturaleza e investigar según ese principio tanto como se pueda, toda vez que no puede darse propiamente ningún conocimiento de la naturaleza sin colocarlo como fundamento de la investigación. Mas esto no impide a la segunda máxima que eventual e incidentalmente, | ante algunas for- [B 316]
mas de la naturaleza (y por incitación suya incluso ante toda la naturaleza) y para reflexionar sobre ellas, siga la pista de \ un <Ak. V 388>
principio totalmente distinto al de la explicación que toma pie en el mecanismo de la naturaleza, es decir, que rastree conforme al principio de las causas finales. Pues la reflexión conforme a la primera máxima no queda así suprimida, sino que más bien se invita a observarla tanto como sea posible; con ello tampoco se dice que aquellas formas no fueran posibles conforme al mecanismo de la naturaleza. Tan sólo se afirma que la *razón humana*, ateniéndose a ellas, nunca podrá descubrir aquello que constituye lo específico de un fin natural, aunque sí pueda dar con otros conocimientos relativos a leyes naturales; con lo cual se deja irresuelto si en ese trasfondo interior de la propia naturaleza, que nos es desconocido, la conexión físico-mecánica puede converger en un único principio dentro de las mismas cosas; sólo se afirma que nuestra razón no es capaz de reunir ambas conexiones en un principio tal y, por tanto, el discernimiento, en cuanto discernimiento *reflexionante* (por un motivo subjetivo), no como discernimiento determinante (en conformidad con un principio objetivo de la posibilidad de las cosas en sí), se ve obligado a pensar como fundamento de posibilidad para ciertas formas dadas en la naturaleza un principio distinto al del mecanismo natural.

[B 317] | *§ 71. Preparativos para la disolución de dicha antinomia*

No podemos demostrar en modo alguno la imposibilidad de generar productos naturales organizados mediante el mero mecanismo de la naturaleza, porque no comprendemos con arreglo a su primer fundamento interno la infinita diversidad de las leyes naturales particulares que nos resultan contingentes al ser conocidas tan sólo empíricamente, y así no podemos alcanzar en modo alguno el principio interno universal suficiente para la posibilidad de una naturaleza (el cual radica en lo suprasensible). ¿Acaso la capacidad productiva de la naturaleza no es también suficiente para aquello que nosotros enjuiciamos como formado y vinculado con arreglo a la idea de fines e igualmente para aquello en lo cual creemos necesitar un ser maquinal de la naturaleza? ¿Acaso existe, de hecho, como fundamento para las cosas en cuanto auténticos fines de la naturaleza (tal como hemos de enjuiciarlas necesariamente), un tipo enteramente distinto de causalidad originaria que no pueda hallarse contenida en la naturaleza material o en su sustrato inteligible, esto
<Ak. V 389> es, un entendimiento arquitectónico? \ Sobre estas cuestiones nuestra muy estrechamente limitada razón no puede brindarnos información alguna con respecto al concepto de causalidad, si es que éste debe especificarse *a priori*. Pero, asimismo, es indudablemente cierto
[B 318] que con respecto a nuestras | capacidades cognoscitivas el mero mecanismo de la naturaleza tampoco puede aportar ningún fundamento explicativo para la producción de seres organizados. Así pues, *para el discernimiento reflexionante* es un principio totalmente cierto el siguiente: que para esa conexión tan manifiesta de las cosas con arreglo a causas finales ha de pensarse una causalidad diferente a la del mecanismo, a saber, la de una causa (inteligente) del mundo que obra conforme a fines, por muy apresurado e indemostrable que resulte este principio *para el discernimiento determinante*. En el primer caso, tal principio es una mera máxima del discernimiento, donde el concepto de aquella causalidad es una mera idea a la que no se trata de conceder realidad alguna, sino que sólo se la utiliza como hilo conductor de la reflexión, la cual permanece siempre abierta a todo fundamento de explicación mecánica, sin extraviarse

fuera del mundo sensible. En el segundo caso, el principio sería un principio objetivo que la razón prescribiría y al que habría de someterse el discernimiento determinante, con lo cual se extraviaría en excesos más allá del mundo sensible y quizá se viese inducido al error.

La aparente antinomia entre las máximas del tipo de explicación propiamente físico (mecánico) y el teleológico descansa, por tanto, sobre lo siguiente: se confunde un principio del discernimiento reflexionante con el del determinante y la *autonomía* del primero (que sólo vale subjetivamente para nuestro uso de la razón | con respec- [B 319] to a las leyes particulares de la experiencia) se confunde con la *heteronomía* del otro, que ha de regirse según las leyes (universales o particulares) dadas por el entendimiento.

§ 72. *De los diversos sistemas sobre la finalidad de la naturaleza*

Nadie ha puesto todavía en duda la exactitud del principio relativo a que sobre ciertas cosas de la naturaleza (seres organizados) y su 370 posibilidad haya de juzgarse con arreglo al concepto de causas finales, aun cuando sólo se requiera un *hilo conductor* para aprender a conocer su índole mediante la observación, sin encaramarse hasta la indagación de su primer \ origen. Así pues, la cuestión se reduce a <Ak. V 390 si ese principio sólo es válido subjetivamente, o sea, una mera máxima para nuestro discernimiento, o si es un principio objetivo de la naturaleza con arreglo al cual, al margen de su mecanismo (conforme a meras leyes del movimiento), a la naturaleza le corresponde otro tipo de causalidad, a saber, la de las causas finales, bajo las que aquellas otras (las fuerzas motrices) se darían tan sólo como causas intermedias.

Ahora bien, esta cuestión o tarea especulativa podría quedar totalmente irresuelta y sin decidir, habida cuenta de que, si nos contentamos con esta última causalidad dentro de los límites del mero conocimiento de la naturaleza, | aquellas máximas nos resultan su- [B 320] ficientes para estudiar la naturaleza y escudriñar sus más recónditos secretos tan lejos como alcancen las fuerzas humanas. Mas cier-

to presentimiento de nuestra razón o, por decirlo así, una seña que nos hace la naturaleza, nos indica que gracias a ese concepto de causas finales podríamos rebasar la naturaleza y vincularla, a ella misma, con el punto más alto en la serie de causas en caso de abandonar la investigación de la naturaleza (aunque no hayamos avanzado mucho en dicha investigación) o al menos la interrumpimos algún tiempo para intentar averiguar primero hacia dónde nos conduciría ese concepto tan extraño a la ciencia de la naturaleza cual es el concepto de fines naturales.

Sin duda, aquí aquella indiscutida máxima habría de convertirse ahora en la tarea que abre un vasto campo para las controversias: si la concatenación teleológica de la naturaleza *demuestra* por sí misma un tipo especial de causalidad; o si considerada en sí y con arreglo a principios objetivos dicha concatenación no viene más bien a identificarse con el mecanismo de la naturaleza o descansa sobre uno y el mismo fundamento; sólo que como en varios productos naturales dicho mecanismo suele hallarse profundamente oculto para nuestra investigación de la naturaleza, ensayamos con un principio subjetivo, cual es el del arte, o sea, con la causalidad conforme a ideas, para colocarlo por analogía bajo la naturaleza; este recurso nos da buen resultado en muchos casos y a decir verdad parece fracasar en algunos, si bien en cualquier caso
[B 321] no nos autoriza a introducir | en la ciencia natural un peculiar tipo de eficiencia diferente del de la causalidad conforme a las meras leyes mecánicas de la propia naturaleza. Dado que al proceder (causalidad) de la naturaleza lo llamamos técnica, en virtud del parecido con los fines que encontramos en sus productos, quisiéramos dividir a la técnica en *intencional* (*technica intentionalis*) e *inintencional* (*technica naturalis*). La primera sólo indica que la capacidad
<Ak. V 391> \ productiva de la naturaleza según causas finales ha de considerarse un tipo especial de causalidad; la segunda indica que en el fondo se identifica por completo con el mecanismo de la naturaleza y que la coincidencia casual con nuestros conceptos del arte y sus reglas en cuanto condición meramente subjetiva para enjuiciarla se interpreta falsamente como un peculiar modo de la producción natural.

Si ahora nos referimos a los sistemas de explicación natural con respecto a las causas finales, ha de repararse en que todos ellos disputan entre sí dogmáticamente, es decir, disputan sobre los principios objetivos de la posibilidad de las cosas, ya sea merced a causas que actúan intencional o inintencionalmente, mas no sobre la máxima subjetiva de juzgar simplemente sobre las causas de tales productos teleológicos; siendo así que en este último caso podrían conciliarse incluso principios *dispares*, mientras que en el primero se suprimen mutuamente principios *contradictoriamente* | *opuestos*, que no [B 322] pueden coexistir el uno junto al otro.

Los sistemas relativos a la técnica de la naturaleza, esto es, a su fuerza productiva conforme a la regla de fines, son dos: el del *idealismo* o el del *realismo* de los fines naturales. El primero afirma que toda finalidad de la naturaleza es *inintencional*; el segundo, que alguna vez tal finalidad (en los seres orgánicos) es *intencional*; de lo cual podría extraerse la hipotética consecuencia de que la técnica de la naturaleza también es intencional, o sea, supone un fin en lo que atañe a todos sus demás productos en relación con el conjunto de la naturaleza.

372 1. El *idealismo* de la finalidad (aquí entiendo siempre la finalidad objetiva) es ora el de la *causalidad*, ora el de la *fatalidad* de la determinación natural en la forma teleológica de sus productos. El primer principio atañe a la relación de la materia con el fundamento físico de su forma, o sea, a las leyes del movimiento; el segundo, al fundamento *hiperfísico* de dicha materia y de la naturaleza en su conjunto. El sistema de la *causalidad* atribuido a Epicuro o a Demócrito es tan manifiestamente absurdo tomado al pie de la letra como para no demorarnos con él; en cambio, el sistema de la fatalidad (del que suele declararse autor a Spinoza, aunque según todas las apariencias es mucho más antiguo), que invoca algo | suprasensible [B 323] hasta donde no alcanza nuestra inteligencia, no es tan fácil de rebatir, dado que su concepto sobre un ser originario no resulta comprensible en modo alguno. Sin embargo, queda muy claro que dentro de tal sistema la trabazón teleológica del mundo ha de admitirse como inintencional \ (puesto que dicha trabazón se deduce <Ak. V 392> a partir de un ser originario, mas no de su entendimiento ni, por

tanto, de un propósito suyo, sino de la necesidad de su naturaleza y de la unidad del mundo derivada a partir de tal naturaleza), con lo cual el fatalismo de la finalidad supone simultáneamente un idealismo de la misma.

2. El *realismo* de la finalidad de la naturaleza también es o bien físico o bien hiperfísico. El *primero* fundamenta los fines dados dentro de la naturaleza en el análogo de una capacidad que obra según un propósito, esto es, en la *vida de la materia* (en ella o también a través de un principio vital interno, un alma cósmica), y se llama *hilozoísmo*. El segundo los deriva del fundamento originario del universo, cual de un ser inteligente que opera intencionalmente (vitalmente originario), y es el *teísmo* [*].

§ 73. *Ninguno de los sistemas anteriores cumple con lo que pretende*

¿Qué quieren todos esos sistemas? Quieren explicar nuestros juicios teleológicos sobre la naturaleza y para ello proceden de tal suerte que una parte niega la verdad de tales juicios, explicándolos, por tanto, cual un idealismo de la naturaleza (representado como arte), mientras que la otra parte los reconoce como verdaderos y 373
promete mostrar la posibilidad de una naturaleza con arreglo a la idea de causas finales.

1. Ciertamente, los sistemas en pro del idealismo de las causas finales en la naturaleza admiten en el principio de tales causas una causalidad conforme a leyes del movimiento (por medio de la cual las cosas de la naturaleza existen teleológicamente), mas niegan que

[*] A partir de lo cual se constata que sobre la mayoría de las cosas especulativas de la razón pura, y por lo que atañe a las afirmaciones dogmáticas, las escuelas filosóficas han ensayado por lo común todas las soluciones que son posibles sobre cierta cuestión. Así, sobre la finalidad de la naturaleza, tan pronto se ha intentado recurrir a la *materia inerte* o a un *dios inanimado*, o bien a una *materia animada*
[B 324] o a un *dios viviente*. A nosotros no nos resta, | si fuera necesario, sino abandonar todas esas *afirmaciones* objetivas y ponderar críticamente nuestro juicio en relación con nuestra capacidad cognoscitiva, para procurarle a su principio la validez de una máxima, una validez no dogmática, pero sí suficiente para un uso seguro de la razón.

en dicha causalidad se dé *intencionalidad*, esto es, \ que se vea determinada intencionalmente hacia esa producción teleológica suya o, con otras palabras, que un fin sea la causa. Epicuro ofrece una explicación de este tipo, de acuerdo con la cual se niega por completo la diferencia entre una técnica de la naturaleza y la simple mecánica, tomándose al ciego azar como fundamento explicativo no sólo para la concordancia | de los productos generados con nuestros conceptos de fines y por ende para la técnica, sino incluso para la determinación de las causas de esa producción según leyes motrices, o sea, su mecánica, con lo cual no explica nada, ni tan siquiera la ilusoria apariencia de nuestro juicio teleológico ni, por tanto, tampoco el supuesto idealismo inherente al mismo. <Ak. V 393> [B 325]

Por otra parte, con ello Spinoza quiere dispensarnos de cualquier pregunta relativa al fundamento de posibilidad de los fines de la naturaleza y despojar a esta idea de toda realidad, al no tomar a tales fines por productos, sino por accidentes inherentes a un ser originario, no atribuyendo a este ser, en cuanto sustrato de aquellas cosas naturales, una causalidad con respecto a las mismas, sino una mera subsistencia (en virtud de la incondicionada necesidad de di-
374 cho ser que es aneja a todas las cosas naturales como accidentes inherentes a él). Ciertamente, garantiza a las formas naturales la unidad del fundamento requerida por toda finalidad, si bien al mismo tiempo les arrebata su contingencia, sin la que no cabe pensar ninguna *unidad de fines*, y así hace desaparecer del fundamento originario de las cosas naturales todo cuanto es *intencional*, así como todo entendimiento.

Pero el spinozismo no consigue lo que se propone. Quiere brindar un principio explicativo de la concatenación de fines (concatenación que no niega) en las cosas de la naturaleza e invoca simplemente la unidad del sujeto al que le son inherentes todas esas cosas. | Mas aun cuando se le concediese al spinozismo que los seres del mundo existen de este modo, no por ello tal unidad ontológica supone de inmediato una *unidad de fines* ni hace concebible en modo alguno dicha unidad. Se trata, desde luego, de un tipo de unidad totalmente peculiar, que no se origina a partir de la concatenación de las cosas (los seres del mundo) en un sujeto (el ser originario), sino [B 326]

que comporta la referencia a una *causa* poseedora de entendimiento; e incluso si se reunieran todas esas cosas en un sujeto simple, tal unificación no exhibiría una relación de fines, mientras que tales cosas no se pensasen primero como *efectos* internos de la sustancia como *causa* y dicha sustancia no se piense en un segundo momento como *causa por mor de su entendimiento*. Sin estas condiciones formales toda unidad es mera necesidad natural y supone una ciega necesi-
<Ak. V 394> dad, aunque se atribuya a cosas que \ nos representamos como externas entre sí. Ahora bien, si se quiere llamar finalidad de la naturaleza a lo que la academia denomina perfección transcendental de las cosas (con respecto a su propia esencia), según la cual todas las cosas tienen en sí cuanto es preciso para ser una cosa y ninguna otra, estamos ante un pasatiempo infantil que juega con las palabras en lugar de atender a los conceptos. Puesto que si todas las cosas hubieran de pensarse como fines y si ser una cosa fuera exactamente lo mismo que ser un fin, a la postre no habría nada que merecie-
[B 327] ra particularmente verse representado como fin. |

De todo lo cual resulta obvio que, al retrotraer nuestros conceptos sobre la finalidad en la naturaleza a la consciencia de nosotros mismos en un ser omniabarcante (mas al mismo tiempo simple) y buscar aquella forma únicamente en la unidad de tal ser, Spinoza no habría de albergar el propósito de afirmar el realismo, sino tan sólo el idealismo de dicha finalidad, si bien no podía llevar a cabo ni siquiera esto, porque la mera representación de la unidad del sustrato ni siquiera puede dar lugar a la idea de una finalidad, aunque se tratara de una finalidad inintencional.

2. Quienes no se limitan a afirmar el *realismo* de los fines naturales, sino que también pretenden explicarlo, creen poder captar al menos la posibilidad de un tipo especial de causalidad, a saber, la de causas que operan intencionalmente; ya que de lo contrario no podrían aprestarse a poder explicar tal realismo. Pues incluso para lanzar la hipótesis más osada ha de ser *cierta* cuando menos la *posibilidad* de aquello que se asume como fundamento y hay que poder asegurar realidad objetiva a su concepto.

Sin embargo, ni siquiera cabe pensar la posibilidad de una materia viviente (cuyo concepto entraña una contradicción, dado que

la falta de vida, la *inertia*, constituye el carácter esencial de la materia);
la hipótesis de una materia animada, así como la consideración del
conjunto de la naturaleza como un animal, sólo puede utilizarse pre-
cariamente (en aras de una hipotética finalidad | genérica de la natu- [B 328]
raleza), en tanto que nos sea evidenciada por la experiencia merced a
ciertos detalles de su organización, si bien su posibilidad no puede en
modo alguno concebirse *a priori*. Si se pretende deducir la finalidad de
la naturaleza en los seres organizados a partir de la vida de la materia
y a su vez esta vida no se conoce sino en los seres organizados, sin
que quepa forjar ningún concepto relativo a la posibilidad de la vida
de la materia \ al margen de la experiencia de los seres organizados, <Ak. V 395>
semejante explicación tiene que incurrir, por tanto, en un círculo vi-
cioso. Así pues, el hilozoísmo no cumple lo que promete.

Por último, tampoco el *teísmo* puede fundamentar dogmática-
mente la posibilidad de los fines naturales como una clave para la
teleología, si bien tiene una ventaja sobre todos los demás funda-
mentos explicativos de dicha teleología, pues al atribuir un enten-
dimiento al ser originario es quien mejor sustrae del idealismo a la
finalidad de la naturaleza, toda vez que introduce una causalidad in-
376 tencional en la producción de dicha naturaleza.

Mas en tal caso, para estar autorizados a colocar de un modo
preciso el fundamento de la materia por encima de la naturaleza,
tendría que probarse previamente —de un modo suficiente para el
discernimiento determinante— la imposibilidad de una unidad de
fines en la materia merced a su simple mecanismo. Sin embargo, tan
sólo podemos llegar a saber que, con arreglo a la índole y los lími-
tes de nuestras capacidades cognoscitivas (mientras no comprenda-
mos el primer | fundamento interno propio de este mecanismo), en [B 329]
modo alguno tenemos que buscar en la materia un principio de re-
laciones teleológicas determinadas, sino que la única manera que
nos queda para enjuiciar la generación de sus productos como fines
naturales es buscar dicho principio mediante un entendimiento su-
premo como causa del mundo. Bien entendido que esto sólo supo-
ne un fundamento para el discernimiento reflexionante, no para el
discernimiento determinante, lo cual no nos autoriza en modo al-
guno a realizar ninguna afirmación objetiva.

§ 74. *La causa de la imposibilidad de tratar dogmáticamente el concepto de una técnica de la naturaleza es la inexplicabilidad de un fin natural*

Procedemos dogmáticamente con un concepto (aun cuando estuviera condicionado empíricamente) cuando lo consideramos contenido bajo algún otro concepto que constituye un principio de la razón y lo determinamos en conformidad con este último. Sin embargo, procedemos críticamente con él cuando lo consideramos tan sólo en relación con nuestras capacidades cognoscitivas y, por tanto, con respecto a las condiciones subjetivas para pensarlo, sin tratar de solventar nada acerca de su objeto. Por tanto, el proceder dogmático con un objeto es el procedimiento legal para el discernimiento determinante, mientras que el proceder crítico es el proce-
<Ak. V 396> dimiento legal para el discernimiento reflexionante. \ |

[B 330] Ahora bien, el concepto de una cosa en cuanto fin natural es un concepto que subsume la naturaleza bajo una causalidad sólo pensable mediante la razón, para juzgar según ese principio lo que del objeto se da en la experiencia. Sin embargo, para utilizarlo dogmáticamente de cara al discernimiento determinante habríamos de cerciorarnos primero de que tal concepto posee una realidad objetiva, 377
porque de lo contrario no podríamos subsumir bajo él ninguna cosa de la naturaleza. Pero el concepto de una cosa en cuanto fin natural es sin duda un concepto empíricamente determinado, es decir, sólo posible bajo ciertas condiciones dadas en la experiencia, pese a lo cual no es un concepto que haya de abstraerse a partir de la experiencia, sino que sólo es posible con arreglo a un principio de la razón al enjuiciar el objeto. Así pues, en cuanto tal principio no puede concebirse ni fundamentarse dogmáticamente con arreglo a su realidad objetiva (o sea, que sea posible un objeto conforme a dicho concepto); pero nosotros no sabemos si es un concepto raciocinante y objetivamente vacío (*conceptus ratiocinans*) o un concepto de la razón garante de conocimiento y raciocinado (*conceptus ratiocinatus*). Por tanto, el discernimiento determinante no puede tratarlo dogmáticamente, esto es, no sólo no puede decidirse si las cosas de la naturaleza, consideradas como fines naturales, requieren o no para su producción una causalidad de un tipo totalmente peculiar (con

arreglo a propósitos), sino que ni tan siquiera puede | preguntarse [B 331]
por ello, pues el concepto de un fin natural no es demostrable por la razón con arreglo a su realidad objetiva (es decir, no es constitutivo para el discernimiento determinante, sino regulativo para el discernimiento reflexionante).

Pero está claro que no lo es, dado que en cuanto concepto de un *producto de la naturaleza*, ante una y la misma cosa como fin, abarca en sí la necesidad natural y, sin embargo, abarca simultáneamente una contingencia de la forma del objeto (en relación con las meras leyes de la naturaleza); por consiguiente, si no debe haber aquí contradicción alguna, dicho concepto tiene que contener un fundamento para la posibilidad de la cosa en la naturaleza, pero también un fundamento de posibilidad de esa propia naturaleza y de su relación con algo que no es una naturaleza empíricamente cognoscible (suprasensible), con lo cual (para juzgar dicho concepto según un tipo de causalidad distinto al del mecanismo natural) a nosotros nos resulta del todo incognoscible si quiere estipularse su posibilidad. Así pues, como el concepto de una cosa en cuanto fin natural es transcendente para el *discernimiento determinante* (aunque pueda ser inmanente para el discernimiento reflexionante \ con respecto a los ob- <Ak. V 397>
378
jetos de la experiencia) cuando se considera el objeto por medio de la razón y, por tanto, no puede procurársele a tal concepto la realidad objetiva de los juicios determinantes, resulta entonces comprensible por qué todos los sistemas que siempre puedan proyectarse para el tratamiento | dogmático del concepto de fines [B 332]
naturales y del concepto de la naturaleza como un todo coherente merced a las causas finales no puedan resolver nada ni afirmando ni negando algo objetivamente, puesto que cuando se subsumen cosas bajo un concepto meramente problemático, sus predicados sintéticos (aquí, v.g., si el fin de la naturaleza que pensamos sobre la producción de las cosas es o no intencional) han de consignar juicios semejantes (problemáticos) acerca del objeto, ya sean afirmativos o negativos, al no saberse si se juzga sobre algo o sobre nada. El concepto de una causalidad mediante fines (del arte) posee desde luego tanta realidad objetiva como pueda tener una causalidad conforme al mecanismo de la naturaleza. Pero el concepto de una

causalidad de la naturaleza conforme a la regla de los fines, y más aún el concepto relativo a la causalidad de un ser que no puede sernos dado de ningún modo en la experiencia, en cuanto fundamento originario de la naturaleza, si bien puede pensarse sin contradicción, no puede valer de cara a las determinaciones dogmáticas, ya que como dicho concepto no puede extraerse de la experiencia, ni tampoco es exigible para su posibilidad, no hay nada que pueda garantizar su realidad objetiva. Mas aun cuando sucediera esto, ¿cómo puedo contabilizar entre los productos de la naturaleza cosas to-
[B 333] madas por productos del arte divino, siendo así que la | incapacidad de la naturaleza para producirlos con arreglo a sus leyes hizo necesario apelar a una causa distinta de ella?

§ 75. *El concepto de una finalidad objetiva de la naturaleza es un principio crítico de la razón para el discernimiento reflexionante*

Desde luego, no es lo mismo decir: «la producción de ciertas cosas de la naturaleza o de la naturaleza en su conjunto sólo es posible mediante una causa que se determina a obrar conforme a propósitos», que afirmar: «*conforme a la peculiar índole de mis capacidades cognoscitivas* yo no puedo juzgar sobre la posibilidad de aquellas cosas y su
<Ak. V 398> \ producción, sino cuando pienso de cara a ellas una causa que obra conforme a propósitos, o sea, si pienso un ser que sea productivo conforme a la analogía con la causalidad de un entendimiento». En el primer caso quiero estipular algo sobre el objeto y me veo obligado a evidenciar la realidad objetiva de un concepto conjeturado; en el segundo, la razón determina tan sólo el uso de mis capacidades cognoscitivas con arreglo a su peculiaridad, tanto según las condiciones esenciales de su alcance como de sus límites. Por tanto, el primer principio supone un principio *objetivo* para el discernimiento determinante, mientras el segundo supone un principio subjetivo
[B 334] simplemente para el | discernimiento reflexionante, o sea, una máxima de tal discernimiento que la razón le impone.

Si queremos examinar a la naturaleza cuando menos en sus productos organizados mediante una observación continuada, nos re-

enlace de la experiencia con los principios supremos de la razón, no podemos forjarnos en absoluto un concepto relativo a la posibilidad de tal mundo salvo que pensemos [15] una causa suprema del mismo que *obre intencionalmente*. Así pues, objetivamente no podemos probar el aserto: «existe un ser originario inteligente»; sino tan sólo
[B 336] subjetivamente para el uso de nuestro | discernimiento en su reflexión sobre los fines de la naturaleza, los cuales no pueden pensarse conforme a ningún otro principio que no sea el de una causalidad intencional debida a una causa suprema.

Si pretendiéramos probar este supremo aserto dogmáticamente a partir de fundamentos teleológicos, nos veríamos atrapados por unas dificultades de las que no podríamos zafarnos. Pues entonces tendríamos que colocar como fundamento estas conclusiones de dicho aserto: «los seres organizados en el mundo no son posibles sino merced a una causa que obra intencionalmente». Mas como nosotros sólo podemos seguir estas cosas en su concatenación causal bajo la idea de fines y sólo podemos conocer esa concatenación causal con arreglo a su legalidad, también estaríamos autorizados a presuponerlo para cualquier ser pensante y cognoscente, es decir, a presuponerlo como condición necesaria inherente al objeto y no simplemente a nuestro sujeto. Pero con semejante afirmación no salimos del apuro. Pues como propiamente no *observamos* los fines en la naturaleza como intencionales, sino que sólo *pensamos* este concepto como un hilo conductor del discernimiento en la reflexión sobre los productos de la naturaleza, dichos fines no nos son dados por medio del objeto. Nos resulta imposible justificar incluso *a priori* la admisibilidad de tal concepto según su realidad objetiva. Sin
[B 337] duda, no queda sino | un aserto que tan sólo descansa sobre condiciones subjetivas, a saber, las del discernimiento reflexionante adecuado a nuestras capacidades cognoscitivas, aserto que si se expresara en términos dogmáticos como válido objetivamente diría lo
<Ak. V 400> siguiente: «existe un Dios»; pero a \ nosotros, los [16] hombres, sólo nos es concedida esta formulación mucho más restringida: «no

[15] En la primera edición se decía «podamos pensar». [*N.T.*]
[16] Aquí en la primera edición se leía «en cuanto». [*N.T.*]

podemos ni pensar ni hacernos concebible la finalidad que ha de ponerse como fundamento de nuestro propio conocimiento de la posibilidad interna de algunas cosas naturales sino representándonos tales cosas y el mundo en general como un producto de una causa inteligente (de un Dios) [17]».

Ahora bien, si este aserto fundado sobre una máxima absolutamente necesaria de nuestro discernimiento es perfectamente satisfactorio tanto para el uso especulativo como para el uso práctico de nuestra razón con cualquier propósito *humano*, me gustaría saber qué es lo que perdemos al no poder demostrar también su validez para seres superiores, o sea, a partir de fundamentos objetivos puros (que desgraciadamente sobrepasan nuestra capacidad). Es totalmente cierto que ni por asomo podemos llegar a conocer suficientemente los seres organizados ni su posibilidad interna según principios meramente mecánicos de la naturaleza, ni mucho menos acertar a explicárnoslos. Y esto es tan cierto como para poder decir sin vacilación alguna que para el hombre resulta absurdo ni siquiera concebir semejante | proyecto o esperar que alguna vez pueda [B 338]
surgir un Newton capaz de hacer comprensible tan siquiera la producción de un hierbajo con arreglo a leyes ordenadas sin propósito
382 alguno; bien al contrario, esta comprensión ha de serle negada sin más a los hombres. Sin embargo, afirmar que en el seno de la naturaleza, si pudiésemos abrirnos paso hasta su principio en la especificación de las leyes universales que nos son conocidas, en modo alguno *pudiese* subyacer oculta una razón suficiente para la posibilidad de los seres organizados sin colocar un propósito en la raíz de su producción (o sea, en el mero mecanismo de la naturaleza), sería juzgado a su vez demasiado temerario por nuestra parte; pues ¿a partir de dónde íbamos a saberlo? Aquí quedan descartadas las probabilidades, al tratarse de juicios de la razón pura. Así pues, sobre el aserto de si hay un ser que obra conforme a propósitos en cuanto causa del mundo (o sea, como autor) como fundamento de cuanto llamamos con justicia fines de la naturaleza, nosotros no podemos juzgar objetivamente de ningún modo, ni afirmativa ni

[17] Este paréntesis fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

negativamente; lo único cierto es que, si debemos juzgar al menos conforme a lo que nuestra propia naturaleza nos permite comprender (según las condiciones y limitaciones de nuestra razón), no podemos sino poner sin más como fundamento de la posibilidad de aquellos fines naturales a un ser inteligente; esto es lo único que se adecua a la máxima de nuestro discernimiento reflexionante y, por
<Ak. V 401> [B 339] consiguiente, a un \ | fundamento subjetivo, pero inherente al género humano.

§ 76. *Observación*

Esta consideración, que tanto merece verse desarrollada prolijamente en la filosofía transcendental, sólo puede incorporarse aquí episódicamente, como explicación (no como prueba de lo expuesto).

La razón es una capacidad de principios y en su más extrema pretensión tiende a lo incondicionado; en cambio, el entendimiento siempre está a su servicio, bajo cierta condición que ha de ser dada. Pero sin conceptos del entendimiento, a los que ha de dárseles una realidad objetiva, la razón no puede en modo alguno juzgar
objetivamente (sintéticamente) y en cuanto razón teórica no alberga de suyo ningún principio constitutivo, sino principios meramente regulativos. Pronto se cae en la cuenta de que allí donde el entendimiento no puede seguir avanzando, la razón se vuelve transcendente y se eleva hacia ideas ciertamente fundadas (como principios regulativos), mas no hacia conceptos que valgan objetivamente; sin embargo, el entendimiento, que no puede mantener su paso, aunque ello resultaría necesario de cara a la validez para con los objetos, circunscribe al sujeto la validez de aquellas ideas de la razón, si bien de una manera universal para todos los de esa especie, esto es, restringe dicha validez a la condición de que con arreglo a la naturaleza de nuestra (humana) capacidad cognoscitiva o, en general, conforme al concepto que podamos *hacernos* de un ser racional finito, no puede ni tenga que pensarse sino así, sin afirmar que el fun-
[B 340] damento de tal | juicio resida en objetos. Vamos a mencionar ejemplos que ciertamente poseen demasiada importancia y también

demasiada dificultad [18] para imponerse de inmediato al lector como tesis probadas, si bien le brindan materia para la meditación y pueden servir de aclaración del asunto que ahora nos ocupa.

Al entendimiento humano le es absolutamente necesario distinguir entre posibilidad y realidad de las cosas. La razón de ello radica en el sujeto y en la naturaleza de sus capacidades cognoscitivas. Pues si para el desempeño de estas capacidades no se requiriesen dos elementos totalmente dispares, el entendimiento para los conceptos y la intuición sensible para los objetos que le corresponden,
entonces no se daría tal distinción \ (entre lo posible y lo real). Si <Ak. V 402>
nuestro entendimiento fuera intuitivo, entonces no tendría otro objeto que lo real. Dejarían entonces de existir tanto los conceptos (que atañen simplemente a la posibilidad de un objeto) como las intuiciones sensibles (que nos aportan algo, sin que por ello lo lleguemos a conocer en cuanto objeto). Toda nuestra distinción entre lo meramente posible y lo real descansa en que lo primero sólo significa la posición de la representación de una cosa respecto a nuestro concepto y en general respecto a la capacidad de pensar, mientras que lo segundo significa el emplazamiento de la cosa en sí
384 misma (al margen de ese concepto) [19]. Por tanto, la diferencia entre cosas posibles y cosas reales es una distinción que sólo vale subjetivamente para el entendimiento humano, dado que nosotros siempre podemos tener algo en el pensamiento, aunque no exista, o bien representarnos algo como dado aun cuando todavía no poseamos un concepto de ello. Así pues, los asertos relativos a que «las cosas pueden ser posibles sin ser reales» o que «no puede concluir-
se la realidad a partir de la mera posibilidad» | valen con toda exac- [B 341]
titud para la razón humana, sin demostrar con ello que tal distinción radique en las cosas mismas. Que esto último no puede concluirse a partir de ahí, por mucho que tales asertos valgan, asimismo, acerca de los objetos, en tanto que nuestras sensiblemente condicionadas capacidades cognoscitivas también se ocupan con los objetos de los sentidos, aun cuando, sin embargo, no valgan acerca

[18] «Dificultad» no aparecía en la primera edición. [*N.T.*]
[19] El paréntesis fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

de las cosas en general, resulta obvio, porque la razón no deja de exigir que se admita la existencia necesaria e incondicionada de cierto «Algo» (el fundamento originario) en el que no cabría seguir distinguiendo entre posibilidad y realidad, idea para la cual nuestro entendimiento no posee concepto alguno, esto es, no puede descubrir ningún modo relativo a cómo debiera representarse tal cosa y su modo de existir. Pues si *piensa* tal «Algo» (puede pensarlo como guste), se representa meramente como posible. Si cobrara consciencia de dicho «Algo» como dado en la intuición, entonces sería real, sin pensarse con ello nada acerca de su posibilidad. De ahí que el concepto de un ser absolutamente necesario sea desde luego una idea inevitable de la razón, pero sea un concepto problemático e inaccesible para el entendimiento humano. Sin embargo, dicho concepto vale pese a todo para el uso de nuestras capacidades cognoscitivas de acuerdo con su peculiar índole, mas no resulta válido acerca del objeto y para cualquier ser cognoscente, porque no puedo presuponer en cada uno de ellos el pensar y la intuición como dos condiciones diferentes para ejercitar sus capacidades cognoscitivas, ni,
<Ak. V 403> por tanto, de la posibilidad y la realidad de las cosas. \ Un entendimiento en que no tuviera lugar esta distinción diría lo siguiente:
«todos los objetos que conozco *son* (existen)», y la posibilidad de que pese a todo algunos no existieran, es decir, su contingencia si existieran, así como la necesidad a diferenciar de dicha contingen-
[B 342] cia, no podrían darse en la representación | de un ser semejante. Mas lo que hace tan penoso al entendimiento el igualar aquí con sus conceptos a la razón es simplemente que para él, en cuanto entendimiento humano, resulta transcendente (es decir, imposible conforme a las condiciones subjetivas de su conocimiento) aquello que la razón erige en principio como perteneciente al objeto. Aquí sigue valiendo en todo momento la máxima de que nosotros pensamos todos los objetos, allí donde su conocimiento supera la capacidad del entendimiento, según las condiciones subjetivas necesariamente inherentes a nuestra naturaleza (esto es, la humana) en el ejercicio de sus capacidades; y si los juicios vertidos de este modo (como tampoco puede ser de otra manera con respecto a los conceptos transcendentes) no pueden ser principios constitutivos que deter-

minen cómo está constituido el objeto, sí serán principios regulativos adecuados al ejercicio inmanente y seguro del designio humano.

Así como en la consideración teórica de la naturaleza la razón tiene que admitir la idea de una necesidad incondicionada de su fundamento originario, en la consideración práctica al cobrar consciencia de su mandato moral también presupone su propia causalidad incondicionada (con respecto a la naturaleza), o sea, la libertad. Pero como aquí la necesidad objetiva de la acción, en cuanto deber, se contrapone a esa otra necesidad objetiva que tendría en cuanto suceso, si su fundamento radicara en la naturaleza y no en la libertad (esto es, en la causalidad de la razón), y como la acción moralmente necesaria sin más se considera físicamente como del todo contingente (es decir, que cuanto *debería* suceder necesariamente, sin embargo, muy a menudo no acontece), resulta obvio que sólo a la índole subjetiva de nuestra capacidad práctica se debe el que las leyes morales hayan de verse representadas como mandatos (y las acciones conformes a | ellas como deberes), así como que la razón no [B 343]
exprese esa necesidad mediante un *ser* (acontecer), sino a través de un «deber-ser»; lo cual no tendría lugar si la razón fuera considerada según su causalidad al margen de la sensibilidad (como condición subjetiva de su aplicación a los objetos de la naturaleza), o sea, como causa en un mundo inteligible que coincidiera plenamente \ <Ak. V 404>
con la ley moral, un mundo en donde no hubiera diferencia alguna entre deber y hacer, entre una ley práctica acerca de lo que es posible gracias a nosotros y la ley teórica acerca de lo que es real gracias a nosotros. Ahora bien, aun cuando un mundo inteligible en el cual todo fuese real simplemente porque (como algo bueno) es posible, e incluso la libertad en cuanto condición formal de tal mundo, supone para nosotros un concepto transcendente que no sirve de principio constitutivo para determinar un objeto ni su realidad objetiva, pese a todo ello, dicha libertad, conforme a la índole de nuestra (parcialmente sensible) naturaleza y capacidad, sirve para nosotros y para todos los seres racionales que se hallen vinculados con el mundo sensible —en tanto que podamos representárnoslos según la índole de nuestra razón— como un *principio regulativo* universal que no determina objetivamente la índole de la libertad en cuanto

forma de la causalidad, sino que convierte en mandatos para cualquiera la regla de obrar con arreglo a esa idea y ciertamente no con una validez inferior a si sucediese así de hecho.

Igualmente, en lo que atañe al caso que ahora nos ocupa, si nuestro entendimiento no fuera de tal índole que ha de ir desde lo universal hacia lo particular, cabe conceder que no hallaríamos ninguna diferencia entre el mecanismo de la naturaleza y la técnica de
[B 344] la naturaleza, o sea, la concatenación de fines en ella, | con lo cual el discernimiento no puede reconocer finalidad alguna con respecto a lo particular ni emitir ningún juicio determinante sin tener una ley universal bajo la cual pueda subsumirlo. Mas como lo particular, en cuanto tal, entraña algo contingente con respecto a lo universal, si bien la razón también exige unidad en el enlace de las leyes particulares de la naturaleza, o sea, exige una legalidad (esa legalidad de lo contingente es lo que se denomina finalidad), y la deducción de las leyes particulares a partir de las universales con respecto a lo que contienen en ellas de contingente es imposible *a priori* mediante la determinación del concepto de los objetos, por ello el concepto de la finalidad de la naturaleza en sus productos se torna entonces un concepto tanto más necesario para el discernimiento humano con respecto a la naturaleza, mas no en lo concerniente a la determinación de los objetos mismos; se trata así un principio subjetivo de la razón para el discernimiento, principio que, en cuanto regulativo (que no constitutivo), vale para nuestro *discernimiento humano* tan necesariamente como si fuera un principio
<Ak. V 405> objetivo. \

§ 77. *De la peculiaridad del entendimiento humano en virtud de la cual se torna posible para nosotros el concepto de un fin natural*

En la observación precedente hemos mencionado ciertas peculiaridades de nuestra capacidad cognoscitiva (incluso de la superior) que tendemos fácilmente a transferir a las cosas mismas como predicados objetivos; pero dichas peculiaridades atañen a ideas para las
[B 345] que no puede darse | objeto alguno en la experiencia y que enton-

ces sólo pueden servir como principios regulativos al enjuiciar la experiencia. Con el concepto de un fin natural ocurre lo mismo que con la posibilidad de un predicado semejante, posibilidad que sólo puede radicar en la idea; sin embargo, la consecuencia conforme a esa idea (el producto mismo) sí viene dado en la naturaleza y el concepto de una causalidad natural, como un ser que obra según fines, parece convertir la idea de un fin natural en un principio constitutivo suyo, y en esta medida posee algo que la diferencia de todas las demás ideas.

Pero esta diferencia consiste en que la idea pensada no es un principio racional para el entendimiento, sino para el discernimiento, no siendo, por tanto, sino la aplicación de un entendimiento en general al posible objeto de experiencia, y ciertamente allí donde el juicio no puede ser determinante, sino sólo reflexionante, con lo cual, aun cuando el objeto sea dado en la experiencia sobre dicho objeto, ni siquiera puede *juzgarse como determinado* conforme a la idea (y mucho menos de un modo plenamente adecuado), sino que sólo cabe reflexionar sobre él.

Por tanto, se trata de una peculiaridad de *nuestro* (humano) en-
388 tendimiento con respecto al discernimiento en su reflexión sobre las cosas de la naturaleza. Pero si es así, entonces aquí ha de subyacer como fundamento la idea de algún otro entendimiento posible distinto | al humano (al igual que en la *Crítica de la razón pura* hubimos [B 346] de tener en mente otra intuición posible, si debíamos considerar a la nuestra como una especie particular, a saber, aquella para la cual los objetos sólo valen como fenómenos), a fin de poder decir que, conforme a la peculiar índole de nuestro entendimiento, *nosotros habríamos de considerar* ciertos productos de la naturaleza con arreglo a su posibilidad como producidos intencionalmente y como fines, sin pretender por ello que haya realmente una causa \ particular que <Ak. V 406 tenga la representación de un fin como fundamento determinativo suyo, sin sacar a colación que algún otro entendimiento (más elevado) diferente al humano también pudiese hallar el fundamento de posibilidad relativo a tales productos naturales en el mecanismo de la naturaleza, o sea, en una concatenación causal para la cual no se admite exclusivamente un entendimiento como causa.

Aquí se trata entonces del proceder de *nuestro* entendimiento para con el discernimiento, o sea, de que busquemos ahí una cierta contingencia de la índole de nuestro entendimiento, para observarla como una peculiaridad suya a diferencia de otros entendimientos posibles.

Esta contingencia se encuentra con toda naturalidad en lo *particular* que el discernimiento debe subsumir bajo lo *universal* de los conceptos del entendimiento, pues lo particular no queda determi-
[B 347] nado por lo universal de *nuestro* (humano) | entendimiento; y resulta contingente cómo distintas cosas pueden presentarse a nuestra percepción de muy diversas maneras viniendo a coincidir en una nota común. Nuestro entendimiento es una capacidad de conceptos, o sea, un entendimiento discursivo para el cual tiene que resultar desde luego contingente cuán variopinto puede ser lo particular que le es dado en la naturaleza y que puede subsumirse bajo sus conceptos de múltiples maneras. Mas como al conocimiento también le corresponde la intuición, y una capacidad con *plena espontaneidad intuitiva* sería una capacidad totalmente distinta de la sensibilidad y supondría una capacidad cognoscitiva completamente independiente de ella, o sea, un entendimiento en el sentido más lato del término, entonces también cabe pensar un entendimiento *intuitivo* (negativamente, es decir, simplemente como un entendimiento no discursivo) [20], el cual no vaya de lo universal hacia lo particular y así hasta lo singular (a través de conceptos), y para el cual no se encuentre aquella contingencia de la coincidencia de la naturaleza en sus productos con el entendimiento conforme a leyes *particulares*, contingencia que tan difícil hace a nuestro entendimiento el traer la diversidad de la naturaleza a la unidad del conocimiento; una empresa que nuestro entendimiento sólo puede llevar a cabo mediante la coincidencia de las características de la naturaleza con nuestra capacidad conceptual, una coincidencia harto contin-
[B 348] gente y de la que no precisa un entendimiento intuitivo. |

Así pues, nuestro entendimiento posee este rasgo privativo para el discernimiento, de suerte que, al conocer, lo particular no se ve

[20] Este paréntesis fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

determinado por lo universal a través del entendimiento y, por tanto, tampoco lo particular puede deducirse únicamente a partir de lo universal; sin embargo, ese particular debe coincidir en la diversidad de la naturaleza \ con lo universal (a través de conceptos y leyes), <Ak. V 407> para poder quedar subsumido bajo él, siendo así que bajo tales circunstancias dicha coincidencia ha de ser muy contingente y sin un principio determinado para el discernimiento.

Ahora bien, para poder pensar cuando menos la posibilidad de tal coincidencia entre las cosas de la naturaleza y el discernimiento (coincidencia que nos representamos como contingente y, por tanto, sólo como posible mediante un fin enderezado a ello), hemos de pensar al mismo tiempo otro entendimiento, en relación con el cual —y antes de atribuirle fin alguno— podamos representarnos como *necesaria* aquella coincidencia de las leyes naturales con nuestro discernimiento, algo que para nuestro entendimiento sólo resulta pensable recurriendo a la trabazón de los fines.

Desde luego, nuestro entendimiento tiene la propiedad de que en su conocimiento, v.g. de la causa de un producto, ha de ir de lo *analítico-universal* (desde los conceptos) a lo particular (a la intuición empírica dada); con lo cual el entendimiento no determina nada con respecto a la diversidad de lo particular, sino que ha de aguardar | [B 349] esa determinación para el discernimiento de la subsunción de la intuición empírica bajo los conceptos (si el objeto es un producto de la naturaleza). Ahora bien, nosotros también podemos pensar un entendimiento que no sea discursivo, como el nuestro, sino intuitivo y que vaya de lo *sintético-universal* (de la intuición de un todo en cuanto tal) a lo particular, esto es, del todo a las partes; tal entendimiento y su representación del todo no entraña de suyo la *contingencia* del enlace de las partes para hacer posible una determinada forma del todo, tal como precisa nuestro entendimiento, el cual ha de avanzar desde las partes, como fundamentos pensados universalmente, hacia las diversas formas posibles a subsumir bajo tales fundamentos. En cambio, según la índole de nuestro entendimiento, un todo real de la naturaleza se considera tan sólo como efecto de las concurrentes fuerzas motrices de las partes. Por tanto, si no queremos representarnos la posibilidad del todo como dependiente de las

partes, tal como sucede conforme a nuestro entendimiento discur-
sivo, sino que, según la medida del entendimiento intuitivo (arque-
típico), queremos representarnos la posibilidad de las partes (según
su índole y enlace), entonces, con arreglo a la peculiaridad de nues-
tro entendimiento, esto no puede ocurrir de modo tal que el todo
contenga el fundamento de la posibilidad de la concatenación de las
partes (lo cual resultaría contradictorio en el tipo de conocimiento
<Ak. V 408> [B 350] discursivo), sino sólo de manera que la \ | *representación* de un todo
contenga el fundamento de posibilidad de tal todo y de la concate-
nación de las partes que le corresponden. Pero como el todo sería
entonces un efecto (*producto*) cuya *representación* se considera como la
causa de su posibilidad, y el producto de una causa cuyo motivo es
simplemente la representación de su efecto se llama, sin embargo,
«fin», por ello resulta ser simplemente una consecuencia de la par-
ticular índole de nuestro entendimiento, si nosotros podemos re-
presentarnos como posibles los productos de la naturaleza según
otro tipo de causalidad distinto al de las leyes naturales de la mate-
ria, cual es la causalidad conforme a fines y a las causas finales, así
como que este principio no se refiere a la posibilidad de esas cosas
mismas (incluso consideradas como fenómenos), sino tan sólo a su
posible enjuiciamiento por parte de nuestro entendimiento. Con
ello comprendemos al mismo tiempo por qué en la historia natural
no nos satisface durante mucho tiempo una explicación de los pro-
ductos naturales según la causalidad conforme a fines, puesto que
con tal explicación enjuiciamos la producción de la naturaleza con
arreglo a nuestra capacidad, esto es, según el discernimiento refle-
xionante, y no pretendemos enjuiciar las cosas mismas conforme al
discernimiento determinante. Tampoco resulta necesario en modo
alguno demostrar aquí que tal *intellectus archetypus* sea posible, sino
sólo que, al confrontarlo con nuestro entendimiento discursivo,
[B 351] menesteroso de imágenes | (*intellectus ectypus*), y ante la contingen-
cia de semejante dotación, somos llevados a esa idea, que tampoco
entraña contradicción alguna.

Ahora bien, cuando consideramos un conjunto de materia según
su forma como un producto de las partes y de sus fuerzas, así como
de su capacidad para enlazarse entre sí (añadiendo mentalmente

otras materia que se nutren mutuamente), nos representamos un tipo de producción mecánica de dicho conjunto. Mas de esa manera no surge concepto alguno de un conjunto como fin cuya posibilidad interna presuponga merced a ello la idea de un conjunto, idea de la cual dependa incluso la índole y el tipo de efecto de las partes, tal como hemos de representarnos un cuerpo organizado. Pero como ha quedado demostrado, de aquí no se sigue que la producción mecánica de un cuerpo tal sea imposible; pues eso sería tanto como decir que es imposible (o sea, contradictorio) *para cualquier entendimiento* representarse una unidad semejante en la concatenación de lo diverso, sin que la idea de tal unidad sea al mismo tiempo la causa productora de dicha unidad, es decir, al margen de una producción intencional. No obstante, eso es lo que \ se seguiría de hecho, si nosotros estuviésemos justificados para considerar los seres materiales como cosas en sí mismas. Pues entonces la unidad que constituye el fundamento de posibilidad de las configuraciones naturales sería exclusivamente la unidad del | espacio, el cual no es, sin embargo, ningún fundamento real de las producciones, sino sólo su condición formal, si bien tiene alguna similitud con el fundamento real que buscamos, dado que en él no puede quedar determinada parte alguna sin guardar relación con el todo (cuya representación subyace, por tanto, como fundamento de la posibilidad de las partes). Sin embargo, dado que al menos es posible considerar al mundo material como mero fenómeno y pensar algo como cosa en sí misma (que no es fenómeno) en cuanto sustrato, pero colocando bajo éste la correspondiente intuición intelectual (aunque no sea la nuestra), habría entonces un fundamento real suprasensible, incognoscible para nosotros, para esa naturaleza a la que nosotros mismos copertenecemos, y en la cual, como objeto de los sentidos, consideramos según leyes mecánicas cuanto es necesario en la naturaleza, si bien la coincidencia y la unidad de las leyes particulares, así como las formas acordes con ellas, han de juzgarse como contingentes con respecto a esas leyes mecánicas, mientras que como objeto de la razón (el conjunto de la naturaleza como sistema) la consideramos al mismo tiempo según leyes teleológicas, por todo ello, habríamos de enjuiciar entonces a la naturaleza según dos ti-

<Ak. V 409>

[B 352]

...
392

pos de principios, sin que el tipo de explicación mecánica quede suprimido por la teleológica, como si se contradijeran mutuamente.

A partir de aquí puede comprenderse también algo que era fácil [B 353] de conjeturar, pero que difícilmente podía afirmarse y | demostrarse con certeza, a saber: que el principio de una deducción mecánica de los productos naturales conformes a fin puede coexistir junto a la deducción teleológica, sin que en modo alguno se haga superflua esta última. Es decir, que ante una cosa que hemos de enjuiciar como fin natural (un ser organizado) cabe ensayar todas las leyes conocidas y por descubrir de la producción mecánica, permitiéndonos, asimismo, esperar obtener con ello un buen resultado, pero sin que ello nos dispense nunca de invocar para la posibilidad de semejante producto un fundamento de producción totalmente distinto, cual es el de la causalidad mediante fines. Y ninguna razón humana (tampoco ninguna razón finita que fuese cualitativamente similar a la nuestra, por mucho que la superase según el grado) puede esperar comprender en absoluto a partir de simples causas mecánicas la producción <Ak. V 410> ni siquiera de una hierbecilla. Pues si la concatenación de causas y \ efectos es totalmente indispensable para el discernimiento en lo tocante a la posibilidad de semejante objeto, incluso tan sólo para estudiarlo conforme al hilo conductor de la experiencia; y si para los objetos externos en cuanto fenómenos no cabe encontrar ningún fundamento suficiente que se refiera a fines, sino que tal fundamento, que también radica en la naturaleza, sólo ha de buscarse en el sustrato suprasensible de la misma, del cual, sin embargo, nos está ve- [B 354] dada toda posible comprensión, entonces nos es absolutamente | imposible sacar de la propia naturaleza fundamentos explicativos para los enlaces finales; y así, dada la índole de la capacidad cognoscitiva humana, se hace necesario buscar el fundamento supremo de ello en un entendimiento originario como causa del mundo.

§ 78. *De la confluencia del principio del mecanismo universal de la materia con el principio teleológico en la técnica de la naturaleza*

Es de suma importancia para la razón no dejar a un lado el mecanismo de la naturaleza en sus producciones ni soslayarlo en la ex-

plicación de las mismas, porque sin él no puede alcanzarse ninguna intelección de la naturaleza de las cosas. Aun cuando se nos concediera que un supremo arquitecto ha creado directamente las formas de la naturaleza tal como existen desde siempre o haya predeterminado aquellas que en el curso de la naturaleza van configurándose continuamente según ese mismo modelo, nuestro conocimiento de la naturaleza no se vería favorecido en lo más mínimo por ello, puesto que nosotros no conocemos en absoluto el modo de obrar de aquel ser ni sus ideas, las cuales deben contener los principios de posibilidad de los seres naturales, y a partir de tal ser no podemos explicar la naturaleza desde arriba hacia abajo (*a priori*). Sin embargo, si a partir de las formas de los objetos de la experiencia, o sea, desde abajo hacia arriba (*a posteriori*), pretendiésemos invocar para explicarlas | una causa que obra según fines, porque creemos en- [B 355] contrar en ellas esa finalidad, entonces nuestra explicación sería totalmente tautológica y embaucaríamos a la razón con palabras; eso sin mencionar que allí donde con esa explicación nos perdemos en lo transcendente, hacia donde no puede seguirnos el conocimiento de la naturaleza, la razón se ve inducida a fantasear poéticamente,

siendo así que su destino más excelso consiste justamente en evitar esto. \ <Ak. V 411>

Por otra parte, el no dejar a un lado el principio de los fines en los productos de la naturaleza constituye una máxima de la razón igualmente necesaria, habida cuenta de que, aun cuando no nos haga más concebible su génesis, sí supone un principio heurístico para indagar las leyes particulares de la naturaleza; dándose por sentado que no se pretende hacer uso de ello para explicar la propia naturaleza y siga hablándose tan sólo de fines de la naturaleza, aunque aparentemente exhiban una unidad intencional de fines, es decir, sin que se busque por encima de la naturaleza el fundamento de su posibilidad. Mas como al final ha de llegarse a la pregunta sobre tal posibilidad, se hace necesario entonces pensar para ella una clase particular de causalidad que no se halle en la naturaleza, tal como la mecánica de las causas naturales tiene la suya, por cuanto a la receptividad de las muchas formas distintas de aquellas de las que | [B 356] la materia es susceptible según esa mecánica todavía hay que añadir

una espontaneidad de una causa (que, por tanto, no puede ser materia), sin la cual no puede aducirse fundamento alguno de tales formas. Ciertamente, antes de dar ese paso, la razón tiene que proceder cautelosamente y no tratar de explicar como teleológica esa técnica de la naturaleza, o sea, una capacidad productiva suya que muestre de suyo una finalidad de la configuración para nuestra simple aprehensión (como en los cuerpos regulares), sino que siempre ha de considerarla como meramente mecánica mientras ello le sea posible; ahora bien, excluir el recurso adicional al principio teleológico y, allí donde la finalidad para la indagación racional de la posibilidad de las formas naturales se muestra innegablemente por sus causas como referencia a otro tipo de causalidad, pretendiendo atenerse siempre al simple mecanismo, ha de hacer vagar a la razón fantásticamente entre quimeras sobre capacidades naturales que no se dejan pensar, tanto como la haría exaltarse un tipo de explicación meramente teleológica que no tuviera en cuenta el mecanismo de la naturaleza.

Ambos principios no se dejan combinar en una y la misma cosa como principios mutuamente explicativos (deducción), esto es, como principios dogmáticos y constitutivos del examen de la naturaleza por parte del discernimiento determinante. Así, por ejemplo, si yo admito considerar a un gusano como producto del simple mecanismo de la | materia (de la nueva configuración que realiza por sí misma, cuando sus elementos quedan liberados por la putrefacción), entonces no puedo deducir ese mismo producto de la misma materia \ como de una causalidad que obra según fines. Y viceversa, si asumo ese mismo producto como fin de la naturaleza, no puedo contar con una manera de producción mecánica del mismo, ni admitirla como principio constitutivo para enjuiciarlo conforme a su posibilidad, unificando así ambos principios. Pues un tipo de explicación excluye el otro, incluso dando por sentado que, objetivamente, ambos fundamentos objetivos de posibilidad de tal producto descansaran sobre uno solo, pero no tomáramos esto en cuenta. El principio que debe hacer posible la compatibilización de ambos, al enjuiciar la naturaleza conforme a ellos, *tiene que* colocarse en aquello que subyace fuera de los dos (o sea, también al margen de

[B 357] <Ak V 412>

la posible representación empírica de la naturaleza) y, sin embargo, contiene su fundamento, esto es, tiene que colocarse en lo suprasensible, y a éste ha de referirse cada uno de esas dos clases de explicación. Ahora bien, como de lo suprasensible no podemos tener sino el concepto indeterminado de un fundamento que hace posible el enjuiciamiento de la naturaleza conforme a leyes empíricas, pero por lo demás no podemos determinarlo más cercanamente mediante predicado alguno, resulta entonces que la combinación de ambos principios no puede descansar sobre un fundamento de *explicación* (*explicatio*) de la posibilidad de un producto conforme a le-
yes dadas | para el discernimiento *determinante*, sino sólo sobre un [B 358]
fundamento de la *exposición* (*expositio*) de dicha posibilidad para el discernimiento *reflexionante*. Pues explicar significa deducir a partir de un principio al que, por tanto, hay que poder conocer e indicar claramente. Sin embargo, ante uno y el mismo producto de la naturaleza, el principio del mecanismo de la naturaleza y el de su causalidad según fines [21] tienen que hallarse cohesionados en un único principio supremo, y emanar conjuntamente de él, porque de lo contrario no podrían coexistir en la consideración de la naturaleza.
... 396 Pero si ese objetivo principio en común, y por ende la afinidad de las máximas dependientes de él que permiten el estudio de la naturaleza, es de tal especie que ciertamente puede señalarse, mas nunca conocerse determinadamente, ni especificarse con claridad el uso que pueda serle dado en los casos correspondientes, entonces a partir de tal principio no puede extraerse explicación alguna, es decir, una deducción clara y precisa de la posibilidad de un producto natural posible con arreglo a esos dos principios heterogéneos. Ahora bien, el principio común de la deducción mecánica por un lado y de la deducción teleológica por el otro, es lo *suprasensible* que hemos de colocar bajo la naturaleza en cuanto fenómeno. Pero acerca de ese principio nosotros no podemos forjarnos con un propósito teórico el más mínimo concepto afirmativo y determinado. Así pues, no
cabe explicar en modo alguno \ cómo con arreglo a él, en cuanto <Ak. V 413>

[21] Este «según fines» es una corrección de Erdmann; Schopenhauer y Rosenkranz leían «mediante la técnica». [*N.T.*]

principio, la naturaleza (según sus leyes particulares) constituye
[B 359] para nosotros un sistema | susceptible de ser conocido como posi-
ble tanto conforme al principio de producción debido a causas físi-
cas como según el principio de causas finales; no obstante, cuando
se presentan objetos de la naturaleza cuya posibilidad no podemos
pensarla conforme al principio del mecanismo (que un ser natural
demanda siempre) sin apoyarnos sobre principios teleológicos, nos
limitamos a presumir que cabría tener confianza en estudiar con
arreglo a sendos principios las leyes de la naturaleza (toda vez que
la posibilidad de su producto resulta cognoscible para nuestro en-
tendimiento en virtud de uno u otro principio), sin reparar en la
aparente contradicción que despunta entre los principios al enjui-
ciar lo mismo, porque al menos está asegurada la posibilidad de que
ambos también puedan unirse objetivamente en un principio (al re-
ferirse a fenómenos que presuponen un fundamento suprasensible).

Así pues, aunque con respecto al mismo producto y su posibi-
lidad tanto el mecanismo como el tecnicismo teleológico (intencio-
nal) de la naturaleza puedan hallarse bajo un común principio su-
premo de la naturaleza según leyes particulares, entonces, puesto
que este principio es *transcendente*, dada la limitación de nuestro en- ... 397
tendimiento, nosotros no podemos reunir ambos principios *en la ex-
plicación* del mismo producto natural, incluso aun cuando la posibi-
lidad interna de ese producto sólo sea *inteligible* mediante una
[B 360] causalidad | conforme a fines (como lo son las materias organiza-
das de esta manera). De acuerdo con el principio de la teleología
enunciado anteriormente, queda claro que, con arreglo a la índole
del entendimiento humano, para la posibilidad de seres orgánicos en
la naturaleza no puede admitirse ninguna otra causa salvo una [22]
que obre intencionalmente y el simple mecanismo de la naturaleza
no puede suponer en absoluto una explicación suficiente de tales
productos naturales, sin pretender por ello decidir nada mediante
este principio con respecto a la posibilidad de las cosas mismas.

Como este principio sólo es una máxima del discernimiento re-
flexionante, y no del determinante, tan sólo vale subjetivamente

[22] Este «una» fue añadido por Erdmann. [*N.T.*]

para nosotros y no objetivamente para la posibilidad de esa clase de cosas mismas (donde ambos tipos de producción bien podrían cohesionarse en uno y el mismo fundamento); y como además, sin añadir al mencionado tipo teleológico de producción el concepto de un mecanismo de la naturaleza que se concita simultáneamente allí, esa misma producción no podría enjuiciarse en modo alguno como producto natural, \ dicha máxima conlleva al mismo tiempo la ne- <Ak. V 414> cesidad de reunir ambos principios al enjuiciar las cosas como fines naturales, mas no para poner al uno en el lugar del otro y sustituirlo total o parcialmente. Pues no cabe admitir mecanismo alguno en el lugar de aquello que (al menos nosotros) sólo podemos pensar como posible con arreglo a un propósito, y en el lugar de aquello que sólo es conocido como necesario según ese mecanismo, | no [B 361] cabe admitir esa contingencia que precisara de un fin como fundamento determinante, sino que sólo cabe subordinar una de tales máximas (la del mecanismo) a la otra (la del tecnicismo intencional), lo que cabe hacer perfectamente con arreglo al principio transcendental de la finalidad de la naturaleza.

Pues allí donde se piensan fines como fundamentos de posibi-
398 lidad de ciertas cosas también hay que admitir medios cuya ley de eficiencia no requiera *de suyo* nada que presuponga un fin y pueda, por tanto, ser mecánica, si bien se halle subordinada a una causa intencional. Por eso mismo, en los productos orgánicos de la naturaleza cabe pensar una magna e incluso universal conexión de las leyes mecánicas con las teleológicas en la producción de la naturaleza, sin confundir los principios de su enjuiciamiento ni colocar al uno en el lugar del otro y más aún si con motivo de la infinita cantidad de productos orgánicos también admitimos (al menos a través de una legítima hipótesis) lo intencional en el enlace de las causas naturales según leyes particulares como *principio universal* del discernimiento reflexionante para el conjunto de la naturaleza (el mundo); porque en un enjuiciamiento teleológico la materia, incluso si adopta una forma que sólo puede enjuiciarse como posible con arreglo a un propósito, puede, sin embargo, según su naturaleza y conforme a leyes mecánicas, estar subordinada también como medio respecto de aquel fin representado. | No obstante, como el fundamento de [B 362]

esa compatibilidad radica en aquello que no es ni lo uno ni lo otro (ni mecanismo ni enlace de fines), sino el sustrato suprasensible de la naturaleza, del cual nosotros no conocemos nada, para nuestra razón (la humana) ambos tipos de representación de la posibilidad de tales objetos no han de fusionarse, sino que únicamente podemos enjuiciarlos con arreglo al enlace de causas finales fundado sobre un entendimiento supremo, con lo cual no se le quita nada al tipo de explicación teleológica.

Ahora bien, como resulta totalmente indeterminado —y para nuestra razón también indeterminable por siempre— hasta qué
<Ak. V 415> punto el mecanismo de la naturaleza oficia como medio \ para cualquier designio teleológico suyo y como en virtud del principio inteligible de la posibilidad de una naturaleza en general mencionado anteriormente puede asumirse que sea posible con arreglo a las dos clases de leyes universales concordantes (las leyes físicas y las de causas finales), aunque no podamos comprender de ningún modo la manera en que pasa esto, tampoco sabemos entonces hasta dónde llega el tipo de explicación mecánica posible para nosotros y lo único cierto es que, por muy lejos que podamos llegar con ella, siempre resulta insuficiente para las cosas que reconocemos una vez como fines de la naturaleza; por
[B 363] tanto, conforme a la índole de nuestro | entendimiento tenemos que subordinar esos fundamentos en su conjunto a un principio teleológico.

Sobre esto se sustenta la autorización y, en virtud de la importancia que posee el estudio de la naturaleza según el principio del mecanismo para nuestro uso teórico de la razón, también la vocación para explicar mecánicamente todos los productos y acontecimientos de la naturaleza, incluso los máximamente teleológicos, tan lejos como nos permita nuestra capacidad (cuyos límites no podemos detallar en el marco de este género de investigación), pero sin perder jamás de vista que cuanto no podamos siquiera someter a examen sino bajo el concepto de fines de la razón tiene que subordinarse a la postre y a despecho de aquellas causas mecánicas a la casualidad según fines, con arreglo a la esencial índole de nuestra razón.

<Ak. V 416>
[B 364]

\ | Apéndice [23]

METODOLOGÍA DEL DISCERNIMIENTO TELEOLÓGICO

§ 79. *Si la teleología ha de tratarse como perteneciente a la teoría de la naturaleza*

Toda ciencia ha de tener su lugar determinado en la enciclopedia de todas las ciencias. Si se trata de una ciencia filosófica hay que consignarle su lugar en la parte teórica o en la parte práctica de dicha enciclopedia y, si se adscribe a la primera, ha de asignarse o bien a la teoría de la naturaleza, en tanto que reflexione sobre cuanto pueda ser objeto de la experiencia (por consiguiente, a la teoría de los cuerpos, a la teoría de las almas y a la cosmología universal), o bien a la teología (teoría del fundamento originario del mundo como conjunto de todos los objetos de la experiencia).

La cuestión es: ¿qué lugar le corresponde a la teleología? ¿Pertenece a la ciencia natural (propiamente dicha) o a la teología? Tiene que formar parte de una de las dos, pues ninguna ciencia puede pertenecer al tránsito de una hacia otra, dado que dicho tránsito

[23] En la primera edición esta Metodología no era presentada como un «Apéndice». [*N.T.*]

sólo significa articulación u organización del sistema y no un em-
plazamiento dentro de él. | [B 365]

Resulta obvio de suyo que la teleología no constituye una par-
te de la teología, pese a que sea ahí donde puede hacerse el uso más
importante de ella. Pues la teleología tiene por objetos suyos a los
productos de la naturaleza y la causa de tales productos, y aun
cuando apunte a esa causa como un fundamento ubicado fuera y por
encima de la naturaleza (un autor divino), al tomarla en considera-
ción no lo hace para el discernimiento determinante, sino simple-
mente para el discernimiento reflexionante (tan sólo para guiar el
enjuiciamiento de las cosas en el mundo mediante una idea adecua-
da al entendimiento humano, en tanto que principio regulativo). \ <Ak. V 417>

Mas tampoco parece pertenecer a esa ciencia de la naturaleza
que precisa principios determinantes y no meramente reflexionan-
tes para ofrecer los fundamentos objetivos de los efectos naturales.
De hecho, la teoría de la naturaleza o la explicación mecánica de sus
fenómenos por medio de sus causas eficientes tampoco gana nada
si se la considera según la relación de los fines entre sí. La intro-
ducción de fines de la naturaleza en sus productos, en tanto que és-
... 402 tos constituyen un sistema conforme a conceptos teleológicos, sólo
pertenece propiamente a la descripción de la naturaleza, que se con-
fecciona con arreglo a un peculiar hilo conductor, esto es, allí don-
de la razón ejecuta una empresa teleológica magnífica e instructiva
bajo múltiples designios desde un punto de vista práctico, si bien
no aporta ninguna aclaración sobre la génesis y la | posibilidad in- [B 366]
trínseca de tales formas, siendo así que esto es lo que realmente ha
de hacer la ciencia teórica de la naturaleza.

Así pues, la teleología en cuanto ciencia no pertenece a ninguna
doctrina, sino tan sólo a la crítica y ciertamente a una capacidad cog-
noscitiva peculiar, a saber, la del discernimiento. Pero en tanto que el
discernimiento contiene principios *a priori* puede y tiene que suminis-
trarse el método relativo a cómo la naturaleza puede juzgarse según el
principio de las causas finales; y así su metodología tiene al menos una
influencia negativa sobre el proceder de la ciencia teórica de la natura-
leza, así como también sobre la relación que en la metafísica la teleo-
logía pueda tener con la teología a modo de propedéutica suya.

§ 80. *De la necesaria subordinación del principio del mecanismo bajo el principio teleológico en la explicación de una cosa como fin de la naturaleza*

La *autorización para buscar* un tipo de explicación meramente mecánica para todos los productos naturales es de suyo plenamente ilimitada; sin embargo, la *capacidad de llegar a ello* según la índole de nuestro entendimiento en cuanto éste trate con cosas como fines de la
[B 367] naturaleza, no sólo es muy limitada, sino que también está | claramente delimitada; de tal manera que, conforme a un principio del discernimiento, no puede conseguirse absolutamente nada para explicar esos fines tan sólo mediante un procedimiento mecánico y, por tanto, nosotros siempre tendremos que subordinar al mismo tiempo el enjuiciamiento de tales productos bajo un principio te-
<Ak. V 418> leológico. \

De ahí que sea razonable, y hasta meritorio, rastrear el mecanismo de la naturaleza con vistas a una explicación de los productos naturales tan lejos como resulte verosímil e incluso no abandonar esa tentativa porque sea imposible *en sí* que en su camino coincida con la finalidad de la naturaleza, sino tan sólo porque ello 403
es imposible *para nosotros* en cuanto hombres; pues para ello se precisaría una intuición diferente a la sensible y un conocimiento determinado del sustrato inteligible de la naturaleza desde el que pudiera ofrecerse el fundamento incluso del mecanismo de los fenómenos conforme a leyes particulares, lo cual desborda por entero toda nuestra capacidad.

Así pues, para que el investigador de la naturaleza no trabaje totalmente en vano, al enjuiciar las cosas cuyo concepto como fines naturales esté indubitablemente fundamentado (los seres organizados) siempre ha de colocar como fundamento una organización originaria que utilice aquel mismo mecanismo para producir otras formas organizadas o para desarrollar la suya hacia nuevas
[B 368] configuraciones (que, | sin embargo, siempre resulten de aquel fin o con arreglo a él).

Resulta encomiable recorrer la magna creación de las naturalezas organizadas a través de una anatomía comparada para ver si en

ellas cabe encontrar algo similar a un sistema según el principio de producción; y ello sin que nos haga falta atenernos a un mero principio de enjuiciamiento (que no suministra aclaración alguna para comprender su producción) ni renunciar pusilánimemente a cualquier pretensión de *comprender la naturaleza* en este campo. La coincidencia de tantas especies animales en un esquema común que parece hallarse a la base no sólo de su esqueleto, sino también en la distribución de las demás partes, donde una admirable sencillez de proyección, mediante el acortamiento de unas partes y el alargamiento de otras, merced al recogimiento de éstas y el despliegue de aquéllas, ha podido producir tan enorme diversidad de especies, hace brillar en el ánimo un rayo de esperanza —por débil que sea— respecto a que bien podría conseguirse aquí algo con el principio del mecanismo de la naturaleza, sin el cual no puede darse en general ninguna ciencia de la naturaleza. Esta analogía de las formas, que en medio de toda su diversidad parecen originarse conforme a un arquetipo común, refuerza la conjetura de un genuino parentesco entre ellas en la generación procedente de una primigenia madre | [B 369]
común, merced a la gradual aproximación de una especie \ animal <Ak. V 419>
... 404 hacia otra, desde aquella en la cual el principio de los fines parece hallarse sumamente acreditado, o sea, el hombre, hasta el pólipo e incluso desde éste hasta los musgos y líquenes, y finalmente hasta la escala más inferior que podamos advertir en la naturaleza: hasta esa materia bruta a partir de la cual y de cuyas fuerzas parece provenir, según leyes mecánicas (similares a aquellas con arreglo a las que opera en los procesos de cristalización), toda la técnica de la naturaleza, lo cual nos resulta tan inconcebible en lo tocante a los seres organizados que nos creemos precisados a pensar algún otro principio para ello.

Aquí queda a la discreción del *arqueólogo* de la naturaleza el hacer surgir, a partir de las huellas que se conservan de sus más antiguas revoluciones y con arreglo a todo el mecanismo de la naturaleza que le sea conocido o conjeturable, esa gran familia de criaturas (pues así tiene uno que representársela, si debe haber un fundamento para el contiguo parentesco antes mencionado). Dicho arqueólogo puede hacer que el seno materno de la tierra, justo al sa-

lir de su estado caótico (como un gran animal, por decirlo así), alumbre al principio criaturas de forma menos teleológica, mientras éstas alumbran a su vez otras que se configuran adecuándose mejor a su lugar de procreación y a sus relaciones mutuas; hasta que esa misma matriz se solidifique y osifique, limitando sus partos a de-
[B 370] terminadas especies | que no degeneran ulteriormente y haciendo permanecer la diversidad tal como se dio al final de la operación de aquella fecunda fuerza configuradora. Ahora bien, a la postre nuestro arqueólogo de la naturaleza tiene que atribuir a esa madre universal una organización teleológicamente emplazada sobre tales criaturas, pues de lo contrario no nos es posible pensar en modo alguno la forma final de los productos del reino animal y vegetal se-
<Ak. V 420> gún su posibilidad [*] Pero \ entonces ese arqueólogo sólo ha des-
[B 371] plazado el fundamento de explicación algo más lejos y no puede | arrogarse haber constituido la producción de aquellos dos reinos al margen de la condición de las causas finales.

Incluso cuanto concierne a esa transformación a la que se hallan sometidos casualmente ciertos individuos de las especies organizadas, cuando se descubre que su modificado carácter queda hereditariamente recogido en la fuerza procreadora, ello no puede enjuiciar- 405

[*] Una hipótesis de esta clase puede calificarse como una audaz aventura de la razón; y entre los más perspicaces estudiosos de la naturaleza serán pocos a quienes no se les haya pasado alguna vez por la cabeza. Pues no es una hipótesis absurda, como lo es la *generatio aequivoca*, por la cual se entiende la generación de un ser organizado mediante la mecánica de la materia bruta e inorganizada. Se trataría de una *generatio univoca* en el sentido más lato de la palabra, en la medida en que algo orgánico sería producido a partir de otro organismo, aun cuando se tratara de seres específicamente distintos de él, como si, v.g., ciertos animales acuáticos se transformasen poco a poco en animales de pantano y a partir de ahí, tras algunas generaciones, en animales terrestres. *A priori*, a juicio de la mera razón, esto no resulta contradictorio. Pero la experiencia no brinda ningún ejemplo de ello; conforme a la experiencia, toda generación que nosotros conocemos es más bien una *generatio homonyma*, no simplemente *unívoca* en contraposición con la generación a
<Ak. V 420> partir de la materia inorganizada, sino que también \ genera en la organización misma un producto similar al progenitor mientras que hasta donde alcanza nuestro conocimiento empírico de la naturaleza la *generatio heteronyma* no se encuentra en parte alguna.

se en el fondo de otra manera que como el desarrollo ocasional de una disposición teleológica presente originariamente en la especie para su autoconservación; porque dentro de la generalizada finalidad interna de un ser organizado el engendramiento de sus semejantes está estrechamente vinculado con la condición de no recoger nada en la fuerza procreadora que no pertenezca también en tal sistema de fines a una de las disposiciones originarias aún no desarrolladas. Pues cuando uno se aparta de este principio, no puede saber con seguridad si algunos elementos de la forma que ahora cabe encontrar en una especie no podrían tener un origen casual y sin fin; y el principio de la teleología, el cual consiste en no enjuiciar como ateleológico en un ser organizado nada de lo que se conserva en su reproducción, tendría que volverse con ello harto inseguro en su aplicación y habría de valer únicamente para el tronco originario (que, sin embargo, desconocemos). | [B 372]

Contra quienes encuentran necesario asumir para cualesquiera fines naturales un principio teleológico de enjuiciamiento, o sea, un entendimiento arquitectónico, Hume objeta lo siguiente [24]: cabría cuestionar con idéntico derecho la posibilidad de semejante entendimiento, esto es, cómo pueden haber concurrido tan teleológicamente en un ser las diversas capacidades y propiedades que
406 constituyen la posibilidad de un entendimiento dotado al mismo tiempo de poder ejecutivo. Pero esta objeción es nula. Pues toda la dificultad que envuelve la cuestión sobre la primera producción de una cosa que contiene fines en sí misma y sólo resulta concebible merced a ellos, descansa en la pregunta por la unidad del fundamento del enlace de lo diverso y *mutuamente externo* en ese producto, pues si ese fundamento se pone en \ el entendimiento de una causa <Ak. V
productora como sustancia simple, aquella pregunta, en la medida

[24] En 1780 Johann Georg Hamann le dio a Kant el manuscrito de su traducción alemana de los *Dialogues concerning Natural Religion* [*Diálogos sobre la religión natural*] (1779) de Hume; cfr. Hume, *Dialoguen die natürliche Religion bettreffend von David Hume; übersetz von einen fünfzigjährigen Geistlicher in Schwaben*, en Hamann, *Sämtliche Werke*, Wien, 1949-1957, vol. III, pp. 245-274; cfr. *KrV*, A 745 / B 773, Ak. IV 256, 258, VIII 259-263, XVIII 428, 432, 433, 466 y XXVIII 604, 1063, 1266, 1277, 1278 y 1430. [*N.T.*]

en que es teleológica, queda suficientemente respondida, pero cuando la causa se busca simplemente en la materia, como un agregado de muchas sustancias mutuamente externas, falta por completo la unidad del principio para la forma teleológica interna de su configuración; y la *autocracia* de la materia en producciones que nuestro entendimiento sólo puede concebir como fines es una palabra sin significación alguna.

A ello se debe que quienes buscan para las formas objetiva-
[B 373] mente teleológicas de la materia | un supremo fundamento de su posibilidad sin atribuirle un entendimiento, gustan de convertir al universo en una única sustancia omniabarcante (panteísmo) o (lo que viene a ser una explicación más determinada de lo anterior) en un conjunto de muchas determinaciones inherentes a una única *sustancia simple* (spinozismo), tan sólo para descifrar aquella condición de toda finalidad, la *unidad* del fundamento; ciertamente, con ello, mediante el concepto meramente ontológico de una sustancia simple, logran satisfacer *una* condición del problema, a saber, la unidad en la relación final [25], mas no aducen nada para la *otra* condición, a saber, su relación con su consecuencia en cuanto *fin*, a través de lo cual ese fundamento ontológico debe verse determinado más puntualmente para esa pregunta; por tanto, no responden en modo alguno a *toda* la cuestión. Si no nos representamos ese fundamento originario de las cosas como *sustancia* simple y si no nos representamos esta propiedad suya para la específica constitución de las formas naturales sustentadas en ella, a saber, la unidad de fines, como la propiedad de una sustancia inteligente [26], también queda sin responder en absoluto (para nuestra razón) si no nos representamos la relación de aquellas formas con esta sustancia como la relación de una *causalidad* (debido a la contingencia que encontramos [27] en todo cuanto pensamos que sólo es posi-
[B 374] ble como fin). |

[25] En la tercera edición se dirá «enlace final» y no «relación final». [*N.T.*]
[26] En la primera edición se decía «inteligible». [*N.T.*]
[27] El «encontramos» fue añadido por Windelband. [*N.T.*]

§ 81. De la agregación del mecanismo al principio [28] *teleológico en la explicación de un fin natural como producto de la naturaleza*

Al igual que el mecanismo de la naturaleza —según el parágrafo an-
terior— no puede ser suficiente por sí solo para pensar con arreglo
a él la posibilidad de un \ ser organizado, sino que (al menos con- <Ak. V 422>
forme a la índole de nuestra capacidad cognoscitiva) ha de verse ori-
ginariamente subordinado a una causa que obra de manera inten-
cional, de igual modo el mero fundamento teleológico de tal ser
tampoco alcanza para considerarlo y enjuiciarlo al mismo tiempo
como un producto de la naturaleza, si ese mecanismo de la natura-
leza no se agrega a este fundamento teleológico, por decirlo así
como el instrumento de una causa que obra intencionalmente, a cu-
yos fines se ve subordinada, sin embargo, la naturaleza en sus leyes
mecánicas. Nuestra razón no concibe la posibilidad de semejante
confluencia entre dos tipos tan distintos de causalidad, la de la na-
turaleza en su legalidad universal con una idea que la circunscribe a
una forma particular por cuyo efecto dicha naturaleza no entraña de
suyo fundamento alguno; tal posibilidad de confluencia radica en
408 ese sustrato suprasensible de la naturaleza del que no podemos afir-
mar nada taxativamente, salvo que dicho sustrato es el ser en sí a
partir del cual conocemos el fenómeno. Sin embargo, el principio
de que todo cuanto admitimos como perteneciente a esa naturaleza
| (*phenomenon*) y como producto suyo también hemos de pensarlo [B 375]
vinculado con ella según leyes mecánicas, no pierde pese a todo ni
un ápice de su fuerza, porque sin ese tipo de causalidad los seres or-
ganizados, en cuanto fines de la naturaleza, no serían, sin embargo,
productos naturales.

Ahora bien, si se admite el principio teleológico de la producción de tales seres (como no puede ser de otro modo), la causa de su interna forma teleológica puede sustentarse o bien en el *ocasionalismo* o bien en el *preestabilismo*. Según el ocasionalismo, la suprema causa del mundo proporcionaría inmediatamente, conforme a su idea, la configuración orgánica con ocasión de todo apareamiento de

[28] La palabra principio fue añadida en la segunda edición. [*N.T.*]

la materia que se entremezcla con ella; según el preestabilismo, esa causa suprema habría puesto en los productos iniciales de su sabiduría únicamente las predisposiciones mediante las cuales un ser orgánico genera sus iguales y por las que la especie se conserva constantemente a sí misma, de suerte que la merma de los individuos es continuamente suplida por esa naturaleza que trabaja al mismo tiempo en su destrucción. Si se admite el ocasionalismo en la génesis de seres organizados, toda la naturaleza se extravía entonces por completo y con ella también todo uso de la razón para juzgar la posibilidad de este tipo de productos; por eso cabe presumir que na-
[B 376] die con algún interés filosófico asumirá este sistema. |

A su vez, el *preestabilismo* puede proceder de dos maneras. Consi-
<Ak. V 423> dera cada uno de los seres organizados producidos por \ un ser semejante o bien como la *educción* o bien como la *producción* del primero. El sistema de las generaciones como meras educciones se denomina *preformación individual* o también *teoría de la evolución*; el de las generaciones como productos se llama sistema de la *epigénesis.* Este último también puede llamarse sistema de la *preformación genérica*, porque la capacidad productiva de los procreadores estaba virtualmente preformada conforme a las internas predisposiciones teleológicas que tocaron en suerte a su tronco y, por tanto, la forma específica estaba preformada *virtualiter*. De acuerdo con esto, sería mejor denominar a la teoría opuesta de la preformación individual *teoría de la involución* (o del encapsulamiento).

Los defensores de la *teoría evolutiva*, que sustraen a todo individuo de la fuerza configuradora de la naturaleza para hacerlo provenir directamente de la mano del creador, no se atrevieron a secundar la hipótesis del ocasionalismo, de suerte que el apareamiento fuese una mera formalidad bajo la cual una suprema causa inteligente del mundo habría decidido en cada ocasión conformar directamente con su mano un fruto, dejando a la madre tan sólo su desarrollo y
[B 377] nutrición. Los partidarios de la teoría evolutiva se | decantaron por la preformación, como si no fuese lo mismo hacer surgir esas formas de modo sobrenatural al comienzo o en el decurso del mundo y como si mediante la creación ocasional no se ahorrase más bien una gran cantidad de disposiciones sobrenaturales, las cuales serían

necesarias para que el embrión formado al comienzo del mundo no padeciese las fuerzas destructivas de la naturaleza durante el dilatado lapso de su desarrollo y se mantuviera indemne; igualmente, el ocasionalismo haría innecesario y sin fin un número de seres preformados inmensamente mayor al de los que deban desarrollarse alguna vez, y con ellos haría innecesarias otras tantas creaciones. Cuando menos querían dejar algo a cargo de la naturaleza, para no caer en una consumada hiperfísica que puede prescindir de toda explicación natural. Ciertamente, todavía se mantuvieron aferrados a su hiperfísica incluso allí donde encontraron una admirable finalidad en los engendros monstruosos (a los que resultaría imposible tener por fines de la naturaleza), aun cuando sólo estuviesen destinados a que su finalidad sin fin le chocase alguna vez a un anatomista y le hiciese experimentar una afligida admiración. Pero no pudieron encajar la procreación de híbridos en el sistema de la preformación, \ sino que hubieron de conceder al semen de las cria- <Ak. V 424>
turas masculinas, al que por lo demás no habían atribuido sino la propiedad mecánica de servir como primer alimento | del embrión, [B 378]
esa fuerza configuradora orientada teleológicamente que con res-
410 pecto al producto global de una procreación de dos criaturas de la misma especie no querían otorgar a ninguna de las dos.

En cambio, aun cuando al defensor de la *epigénesis* no se le reconociese la gran ventaja que tiene sobre el precedente con respecto a los fundamentos de experiencia para probar su teoría, la razón estaría especialmente predispuesta de antemano a favor de su modo de explicación, porque con respecto a las cosas que originariamente sólo pueden representarse como posibles según la causalidad de fines, dicha explicación considera a la naturaleza, al menos en lo que atañe a la procreación, como autoproductiva y no simplemente como propiciadora del desarrollo, y así deja a cargo de la naturaleza todo cuanto acontece a partir del primer comienzo, recurriendo lo menos posible a lo sobrenatural (pero sin determinar nada sobre este primer comienzo, ante el cual naufraga la física en general, cualquiera que sea la cadena de causas que aventure).

Con respecto a esta teoría de la epigénesis, tanto en pro de su demostración como también en pro de los genuinos principios de

su aplicación, en parte gracias a haber limitado el uso desmedido de los mismos, nadie ha conseguido tanto como el consejero áulico de la corte Sr. Blumenbach [29]. Él hace arrancar de la materia orga-
[B 379] nizada | todo tipo de explicación física de esas formaciones. Pues declara con toda justicia como contrario a la razón el que la materia bruta se haya formado originariamente a sí misma según leyes mecánicas, que a partir de la naturaleza de lo falto de vida haya surgido la vida, así como que la materia haya podido ensamblarse por sí misma en la forma de una finalidad que se autoconserva; sin embargo, al mismo tiempo, bajo ese *principio* inescrutable para nosotros de una *organización* originaria concede al mecanismo natural una participación indeterminable, pero a la vez también innegable, denominando *impulso configurador* (a diferencia de la *fuerza configuradora* simplemente mecánica que se presenta universalmente a partir de la materia) a la capacidad de la materia en un cuerpo organizado (que por decirlo así se halla bajo la superior dirección e instrucción del
<Ak. V 425> mentado principio). \

§ 82. *Del sistema teleológico en las relaciones externas de los seres organizados*

Por finalidad externa de la naturaleza entiendo aquella donde una cosa de la naturaleza sirve a otra como medio para un fin. Cosas que no poseen o no presuponen para su posibilidad finalidad interna alguna, v.g., la tierra, el aire, el agua, etc., pueden, sin embargo, ser muy teleológicas externamente, o sea, en relación con otros seres;
[B 380] pero éstos | siempre han de ser seres organizados, esto es, fines de la naturaleza, pues de lo contrario aquellas cosas no podrían enjuiciarse como medios. Así, no cabe considerar el agua, el aire y la tierra

[29] Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) fue profesor durante casi seis décadas (1776-1835) en la Universidad de Göttingen, donde realizó sus investigaciones sobre anatomía comparada. Se le considera el fundador de la antropología física. Sus indagaciones cronométricas le hicieron clasificar a la humanidad en cinco familias (caucásica, mongólica, malaya, etíope y americana). Kant tiene aquí presente su *Institutiones physiologicas* [*Instituciones fisiológicas*], publicada en 1787. [*N.T.*]

como medios para la formación de cadenas montañas, porque éstas no contienen en sí nada que requiera un fundamento de su posibilidad conforme a fines, por referencia a lo cual su causa nunca puede representarse bajo el predicado de un medio (que fuese útil para ello).

La finalidad externa es un concepto totalmente distinto al concepto de la finalidad interna, la cual se halla vinculada con la posibilidad de un objeto al margen de si su propia realidad es o no un fin. A propósito de un ser organizado cabe preguntarse: «¿para qué existe?», mas no resulta tan sencillo formular esta pregunta sobre cosas en las que solamente se reconoce el efecto del mecanismo de la naturaleza. Pues en los seres organizados nos representamos ya una causalidad conforme a fines para su posibilidad interna, un entendimiento creador, y remitimos esa capacidad activa a su fundamento de determinación, el propósito. Sólo hay una única finalidad externa que se halla conectada con la finalidad interna de la organización y que sirve, no obstante, en la relación externa de medio a fin, sin que quepa formularse la pregunta de para qué fin había de existir este ser organizado precisamente así. Ésta | es la organiza- [B 381]
ción de ambos sexos en recíproca relación para la reproducción de
412 su especie; pues aquí, al igual que acerca del individuo, siempre se puede preguntar: «¿por que había de existir semejante pareja?». La respuesta es ésta: «dicha pareja constituye antes que nada un todo *organizante*, aunque no sea un todo organizado en un único cuerpo».

Cuando se pregunta «¿para qué existe una cosa?», la respuesta puede ser doble: o bien su existencia y su producción no tienen relación alguna con una causa que obra conforme a propósitos, y en-
tonces siempre se comprende \ su origen a partir del mecanismo de <Ak. V 4
la naturaleza; o bien hay algún fundamento intencional de su existencia (en cuanto ser contingente de la naturaleza), y este pensamiento difícilmente puede disociarse del concepto de un ser organizado: porque una vez que hemos de asumir para su posibilidad interna una causalidad de causas finales y una idea que subyace como fundamento de tal causalidad, sólo podemos pensar la existencia de este producto como fin. Pues el efecto representado cuya [30]

[30] Este «cuya» era un «la» en la primera edición. [*N.T.*]

representación es al mismo tiempo el fundamento de determinación de la causa que obra inteligentemente para su producción, se llama *fin*. Por tanto, en este caso puede afirmarse lo siguiente: o bien el fin de la existencia de semejante ser natural está en él mismo, esto es, no es simplemente un fin, sino también un *fin final*, o bien que
[B 382] este fin se halla fuera de él en otros seres naturales, es decir, | no existe teleológicamente como fin final, sino necesariamente al mismo tiempo como medio.

Pero si recorremos toda la naturaleza, no encontramos dentro de ella en cuanto naturaleza ningún ser que pueda reivindicar el privilegio de ser fin final de la creación; y hasta puede demostrarse *a priori* que cuanto pudiera ser para la naturaleza un *fin último*, conforme a todas las determinaciones y propiedades imaginables con que se le pudiera pertrechar, nunca podría ser, sin embargo, en cuanto cosa de la naturaleza un *fin final*.

Cuando se contempla el reino vegetal, entonces inicialmente merced a la inconmensurable fertilidad con que se disemina por casi todo el suelo, uno podría verse llevado a pensar que se trata de un mero producto del mecanismo de la naturaleza que ésta muestra en las configuraciones del reino mineral. Pero un conocimiento más cercano de la indescriptiblemente sabia organización dada en el reino vegetal no nos deja perseverar en ese pensamiento y suscita la pregunta: «¿para qué existen tales criaturas?». Si se responde: «para el reino animal, el cual se alimenta gracias a ellas para poder propagarse sobre la tierra en tan variopintas especies», entonces se plantea a su vez la pregunta: «¿para qué existen los animales herbívoros?». La respuesta podría ser, por ejemplo, ésta: «para los animales
[B 383] carnívoros, los cuales sólo pueden alimentarse | de lo que tiene vida». Finalmente, la pregunta sería: «¿para qué son buenos éstos junto a los anteriores reinos de la naturaleza?». «Para el hombre, para el múltiple uso que su entendimiento le enseña a hacer de aquellas criaturas aquí sobre la tierra»; y el hombre es el fin último
<Ak V 427> de la creación aquí sobre la tierra, porque es el único ser sobre \ ella que puede hacerse un concepto de fines y a partir de un agregado de cosas formadas teleológicamente puede elaborar mediante su razón un sistema de fines.

De la mano del caballero Linneo [31] también podría recorrerse el camino aparentemente inverso y decir que los animales herbívoros existen para moderar el exuberante crecimiento del reino vegetal, exceso que ahogaría muchas especies de plantas; los carnívoros para poner límite a la voracidad de los herbívoros; finalmente, el hombre para que, al perseguir y diezmar a los carnívoros, quede establecido cierto equilibrio entre las fuerzas procreadoras y las fuerzas destructoras de la naturaleza. Y así el hombre, por mucho que en cierta relación pueda verse dignificado como fin, en otra poseería, sin embargo, a su vez tan sólo el rango de un medio.

Si se erige como principio a una finalidad objetiva en la diversidad de especies de las criaturas terrestres y a su mutua relación externa, en cuanto seres construidos teleológicamente, resulta entonces conforme a la razón pensar a su vez en esa relación | una cierta organización y un sistema de todos los reinos [B 384]
de la naturaleza según causas finales. Sólo que aquí la experiencia parece contradecir claramente esa máxima de la razón, sobre todo en lo que concierne a un fin último de la naturaleza, el cual resulta, sin embargo, indispensable para la posibilidad de tal sistema y que sólo podemos situar en el hombre; toda vez que más
414 bien con respecto al hombre, en tanto que una de las muchas especies animales, la naturaleza no ha hecho la menor excepción para someterlo sin un fin al mecanismo de sus fuerzas procreadoras y destructivas.

En un ordenamiento con vistas a un todo teleológico de los seres naturales sobre la tierra lo primero que habría de haberse dispuesto intencionalmente sería el hábitat, el suelo y el elemento sobre el que tales seres debieran tener su medro. Sin embargo, un conocimiento más exacto de la índole de este fundamento de toda

[31] Carl von Linné (1707-1778), naturalista sueco que estudió medicina en Uppsala, se hizo célebre al establecer una taxonomía «natural» en oposición a la que había desarrollado Aristóteles y Teofrasto en la antigüedad. Linneo determinó los principios para definir los géneros y especies biológicas, designándolas por medio de una nomenclatura sistemática con dos nombres, uno para el género y otro para la especie. Su obra principal, *Systemae naturae* [*Sistema de la naturaleza*], data de 1735. [*N.T.*]

producción orgánica no da indicios sino de causas que operan por completo sin propósito alguno y que más que favorecer la producción, el orden y los fines, tienden a devastarlos. La tierra y el mar no sólo encierran dentro de sí monumentos de antiguas e imponentes devastaciones que afectaron a cuantas criaturas había sobre y dentro de la una y el otro, sino que toda su estructura, el lecho terrestre y los límites marinos tienen enteramente el aspecto de ser producto de todopoderosas fuerzas salvajes de una naturaleza que
<Ak. V 428> trabaja en estado caótico. \ Por muy | teleológicamente ordenadas
[B 385] que ahora puedan parecer la configuración, la estructura y el declive de las tierras para recoger las aguas pluviales, los manantiales subterráneos entre diversas capas geológicas (para varios productos) y el curso de los torrentes, un examen más detallado de todo ello demuestra, sin embargo, que se han originado como efecto en parte de erupciones volcánicas, en parte del agua, también como efecto de inundaciones y emergencias oceánicas, tanto en lo que atañe a la primera génesis de esa configuración, como sobre todo en lo que hace a esa ulterior transformación que llevó aparejado el ocaso de sus primeras producciones orgánicas [*]. Ahora bien, si el hábitat, el lecho materno (de la tierra) y el seno materno (del mar) para todas esas criaturas no indica sino un [32] mecanismo 415
[B 386] carente por completo de propósito | en su producción, ¿cómo y con qué derecho podemos reclamar y afirmar para estos [33] productos un origen distinto? Y aunque el examen más minucioso de los residuos de aquellas devastaciones parece probar (a juicio de

[*] Si el nombre ya adoptado de *historia natural* debe reservarse para la descripción de la naturaleza, cabe denominar *arqueología de la naturaleza*, en oposición a la del arte, a lo que la primera indica literalmente, o sea, una representación del *primitivo* estado de la tierra, sobre el cual cabe aventurar conjeturas con buen fundamento, aunque no quepa esperar certeza alguna. A la arqueología de la naturaleza le corresponderían los fósiles, tal como a la del arte le son propias las piedras talladas, etc. Como de hecho se trabaja continuamente en ello (bajo el nombre de teoría de la tierra), aunque se haga tan lentamente como hace al caso, ese nombre no le sería dado a una investigación meramente imaginaria de la naturaleza, sino a una indagación a las que la propia naturaleza nos invita y exhorta.

[32] Este «un» fue añadido por Vorländer. [*N.T.*]

[33] Erdmann puso «estos» en vez de «los». [*N.T.*]

Camper [34]) que el hombre no estaba comprendido en esas revoluciones, es, sin embargo, tan dependiente del resto de las criaturas terrestres que, si se admite un mecanismo de la naturaleza que impere universalmente sobre las restantes, el hombre ha de considerarse como comprendido bajo dicho mecanismo, aun cuando su entendimiento haya podido salvarle de sus devastaciones (al menos en gran parte).

Pero este argumento parece demostrar más de cuanto contenía el propósito con que fue planteado, a saber, no sólo que el hombre no puede ser fin último de la naturaleza y que por esa misma razón el agregado de las cosas naturales organizadas sobre la tierra no puede ser un sistema de fines, sino que los productos naturales tenidos anteriormente por fines de la naturaleza no tienen otro origen que el mecanismo de la naturaleza. \ <Ak. V 42

Ahora bien, en la anterior disolución de la antinomia entre los principios del tipo de producción mecánico y teleológico de los seres naturales orgánicos hemos visto que como con respecto a la naturaleza configuradora y según sus leyes particulares (para cuya conjunción sistemática nos falta, sin embargo, la clave) están en
416 juego simplemente | principios del discernimiento reflexionante [B 387]
que no determinan su origen en sí, sino que sólo dicen que conforme a la índole de nuestro entendimiento y de nuestra razón no podemos pensar en esa clase de seres sino con arreglo a causas finales, por ello, no sólo está permitido el mayor esfuerzo posible, incluso la audacia, en las tentativas para explicarlos mecánicamente, sino que también nos vemos llamados a ello por la razón, pese a saber que nunca lo conseguiremos debido a los motivos subjetivos que surgen de la peculiar índole y la limitación de nuestro entendimiento (y no, por ejemplo, porque el mecanismo de la producción contradiga de suyo un origen según fines); y también hemos visto que a la postre la compatibilidad entre ambos modos de representarse la posibilidad de la naturaleza bien puede radicar en el princi-

[34] Petrus Camper (1728-1789), anatomista holandes cuya obra capital, *Demonstrationes anatomico-patologicae* [*Desmestraciones anatómico-patológicas*], apareció entre 1760 y 1762. [*N.T.*]

pio suprasensible de la naturaleza (tanto fuera como dentro de nosotros), pues el tipo de representación según causas finales sólo es una condición subjetiva del uso de nuestra razón, cuando ésta no quiere limitarse a establecer el enjuiciamiento de los objetos simplemente como fenómenos, sino que pretende remitir esos fenómenos mismos junto a sus principios al sustrato suprasensible, para encontrar ciertas leyes de su posible unidad, lo cual no puede hacerse representable sino a través de fines (de los cuales la razón también tiene algunos que son suprasensibles).

[B 388] | *§ 83. Del fin último de la naturaleza como un sistema teleológico*

Con lo anterior hemos mostrado que tenemos suficiente motivo para no enjuiciar al hombre simplemente como fin de la naturaleza, al igual que todos los seres organizados, sino también aquí sobre la tierra como el *fin último* de la naturaleza, en relación con el cual todas las restantes cosas naturales constituyen un sistema de fines con arreglo a principios de la razón, no desde luego para el discernimiento determinante, pero sí para el reflexionante. Si ahora ha de ... 417 encontrarse dentro del hombre mismo aquello que debe cursarse como fin mediante su vinculación con la naturaleza, entonces este <Ak. V 430> fin ha de ser o bien \ de tal índole que pueda verse satisfecho él mismo por la naturaleza en su caridad, o bien se cifrará en la aptitud y la destreza para toda clase de fines para los que el hombre pueda utilizar la naturaleza (externa e internamente). El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*; el segundo, la *cultura* del hombre.

El concepto de felicidad no es un concepto que acaso el hombre abstraiga de sus instintos y extraiga de su propia animalidad, sino que es una mera *idea* de un estado, idea a la cual quiere adecuar [B 389] dicho estado bajo condiciones simplemente empíricas (lo cual | es imposible). El hombre proyecta por sí mismo esa idea y ciertamente de modo tan variopinto merced a su entendimiento entremezclado con la razón y los sentidos, modificándola con tanta frecuencia que aun cuando la naturaleza también estuviese enteramente sometida a su arbitrio, no podría asumir en absoluto ninguna ley preci-

sa, universal y estable, que coincidiera con este titubeante concepto y con el fin que cada cual se propone de modo arbitrario. Pero incluso si quisiéramos o bien rebajar este concepto a la auténtica necesidad natural en la que nuestra especie está enteramente de acuerdo consigo misma, o bien, por otra parte, elevar la destreza tan alto como para procurarse fines imaginarios, pese a todo jamás conseguiría el hombre lo que él entiende por felicidad y lo que de hecho es su propio fin último natural (no el fin de la libertad); pues su naturaleza no es de tal índole que pueda detener en algún punto la posesión y el goce, quedando satisfecha con ello. Por otra parte, es muy erróneo que la naturaleza haya tomado especialmente al hombre como favorito suyo y le haya prodigado sus mimos por delante de otros animales, cuando más bien se ha visto dispensado en tan escasa medida como cualquier otro animal de sus perniciosos efectos; la peste, el hambre, las inundaciones, las heladas, el ataque de otros animales grandes y pequeños, etc.; pero es que, además, sus paradójicas *disposiciones naturales* lo sumen en tormentos | inventados [B 390]
por él mismo y en otros urdidos por su propia especie merced a la opresión de la dominación, la barbarie de las guerras, etc., colocán-
418 dolo en tal apremio que él mismo coopera en la destrucción de su propia especie poniendo cuanto puede de su parte, de tal suerte que aun cuando la más benéfica naturaleza exterior a nosotros hubiese cifrado su fin en la felicidad de nuestra especie, dicho fin no sería alcanzado sobre la tierra en un sistema de la naturaleza, porque nuestra naturaleza no es susceptible de ello. Así pues, el hombre siempre es un miembro en la cadena de los fines de la naturaleza; desde luego, el hombre es un principio con respecto a algún \ fin <Ak. V 431>
hacia el que la naturaleza parece haberle determinado en sus disposiciones y en tanto que él se prepara a sí mismo para ello, pero también es un medio para el mantenimiento de la finalidad en el mecanismo de los demás miembros. Como único ser sobre la tierra que posee entendimiento y por ello tiene capacidad para proponerse fines a sí mismo arbitrariamente, recibe el título de señor de la naturaleza y, si se considera ésta como un sistema teleológico, de acuerdo con su destino es el fin último de la naturaleza; pero esto siempre queda condicionado a que lo entienda y tenga la voluntad

de darle tanto a la naturaleza como a sí mismo tal relación final, de tal modo que pueda ser autosuficiente independientemente de la naturaleza y, por tanto, pueda ser ese fin final que, sin embargo, no ha de buscarse en la naturaleza.

Mas para descubrir en dónde hemos de colocar, al menos en el
[B 391] hombre, aquel *fin último* de la naturaleza, | hemos de rebuscar lo que la naturaleza sea capaz de hacer para prepararle a ser fin final y separar esto de todos los fines cuya posibilidad estribe en cosas que sólo cabe aguardar de la naturaleza. De esta última clase es la felicidad sobre la tierra, por la cual se entiende el conjunto de todos los fines del hombre posibles gracias a la naturaleza fuera y dentro de él; la felicidad es la materia de todos los fines del hombre sobre la tierra y, cuando éste la convierte en su fin global, se torna incapaz de poner un fin final a su propia existencia y de concordar con él. Así pues, de todos los fines del hombre en la naturaleza resta tan sólo la condición formal subjetiva, o sea, la aptitud para proponerse fines en general a sí mismo (independientemente de la naturaleza en su determinación final) y a la naturaleza, utilizándola como medio adecuado para las máximas de sus fines libres en general, lo cual puede cumplirlo sobradamente la naturaleza con vistas a ese fin
final que radica fuera de ella y que, por tanto, puede considerarse 419
como su fin último. La producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad) es la *cultura*. Por tanto, sólo la cultura puede ser el fin último que uno tiene motivo para atribuir a la naturaleza con respecto al género humano (no su propia felicidad sobre la tierra, ni tampoco ser
[B 392] tan sólo el principal instrumento | para instaurar orden y armonía en esa naturaleza que, al margen de él mismo, carece de razón).

Mas no cualquier cultura se basta para este último fin de la naturaleza. La cultura de la *destreza* es sin duda la principal condición
<Ak. V 432> subjetiva de la aptitud para la promoción de fines en general; \ sin embargo, no es suficiente para fomentar a la *voluntad* [35] en la determinación y elección de sus fines, lo cual pertenece esencialmente al contorno global de una aptitud relativa a fines. La última con-

[35] En la primera edición se decía «*libertad*» en vez de «*voluntad*». [*N.T.*]

dición de la aptitud, que podría llamarse cultura de la disciplina, es negativa y consiste en librar a la voluntad del despotismo de los apetitos merced al cual quedamos apegados a ciertas cosas de la naturaleza y nos volvemos incapaces de elegir por nosotros mismos, al dejar oficiar como ataduras los impulsos que la naturaleza sólo nos ha suministrado a guisa de hilos conductores para no descuidar o vulnerar la determinación de animalidad que hay dentro de nosotros, en tanto que somos lo bastante libres para tensar o aflojar esas ataduras, para alargarlas o acortarlas según lo exijan los fines de la razón [36].

La destreza sólo puede verse bien desarrollada en el género humano mediante la desigualdad entre los hombres, pues la mayoría de ellos atiende a las necesidades de la vida mecánicamente, por decirlo así, sin precisar de un arte especial para ello, procurando comodidad y ocio a quienes cultivan las partes menos | necesarias de [B 393]
la cultura, la ciencia y el arte, de suerte que aquella minoría mantiene a esta mayoría en un estado de opresión, duro trabajo y escaso goce, si bien en esta clase también va difundiéndose paulatinamente algo de la cultura de quienes están arriba. Pero con el
420 progreso de la cultura (cuya cima se llama lujo, cuando la propensión hacia lo superfluo empieza a socavar lo indispensable) los tormentos crecen con igual intensidad sobre ambos lados, sobre el uno por la brutalidad ajena, sobre el otro por la propia insaciabilidad; sin embargo, la esplendorosa miseria está vinculada con el desarrollo de las disposiciones naturales en el género humano, y el fin de la propia naturaleza, si bien no es al mismo tiempo nuestro fin, se alcanza de esta manera. La única condición formal bajo la cual la naturaleza puede alcanzar este propósito final suyo es aquella constitución en las relaciones de los hombres entre sí donde al perjuicio de otra libertad recíprocamente opuesta se contrapone el poder legítimo de un todo que se llama *sociedad civil*; pues sólo en ella puede tener lugar el máximo desarrollo de las disposiciones naturales. Ahora bien, aun cuando los hombres fueran lo bastante listos para

[36] Erdmann sugiere leer «fines de la naturaleza» en lugar de «fines de la razón». [*N.T.*]

descubrirla y lo suficientemente sabios como para someterse de buen grado a su coerción, todavía se requeriría un todo *cosmopolita*, o sea, un sistema de todos los Estados que corren el riesgo de per-
<Ak. V 433> judicarse mutuamente. En ausencia de tal sistema, y ante el \ | obs-
[B 394] táculo que la ambición desmedida, el afán de dominio y la codicia, principalmente de aquellos que tienen el poder en sus manos, contraponen incluso a la posibilidad de proyectar tal todo cosmopolita, se hace inevitable la *guerra* (en la cual unos Estados se fragmentan y se descomponen en otros más pequeños, mientras un Estado se anexiona otro más pequeño para tender a formar un todo mayor); en la medida en que la guerra es una tentativa inintencional (incitada por pasiones desenfrenadas) por parte los hombres, quizá [37] sí sea una tentativa intencional y hondamente recóndita por parte de la sabiduría suprema, en orden a preparar, cuando no a instaurar, la unidad de la conciliación de la legalidad con la libertad de los Estados y a través de esa unidad un sistema de Estados fundado moralmente. Así, a pesar de las espantosas angustias con que la guerra cubre al género humano y las penalidades acaso todavía mayores con que los continuos preparativos bélicos le oprimen durante la paz, la guerra no deja de ser un móvil suplementario (mientras la esperanza en la tranquilidad que haría feliz a un pueblo se mantenga distante) para desarrollar hasta su más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura.

En lo que atañe a la disciplina de las inclinaciones para las cuales resulta enteramente conveniente la disposición natural con vistas a nuestro destino como especie animal, pero que dificultan sobremanera el desarrollo de la humanidad, en lo que atañe a esta segunda exigencia de la cultura también se muestra una tendencia teleológica de la naturaleza hacia un perfeccionamiento que nos predispone para fines más elevados de los que la propia naturaleza
[B 395] puede suministrar. Resulta algo incontrovertible el exceso | de males que el refinamiento del gusto llevado hasta su idealización como alimento para la vanidad e incluso el lujo en las ciencias reparte sobre nosotros merced al cúmulo de inclinaciones insatisfechas pro-

[37] Este «quizá» fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

ducidas por ello; pero, en cambio, tampoco cabe ignorar el fin de la naturaleza de tomar la delantera a la rudeza y tosquedad de aquellas inclinaciones que pertenecen más a cuanto hay de animalidad en nosotros, máximamente contrapuestas al cultivo de nuestro más elevado destino (el de las inclinaciones al goce) y a hacer sitio al desarrollo de la humanidad. Las bellas artes y las ciencias que mediante un placer comunicable universalmente, así como gracias al refinamiento y las buenas maneras sociales, aun cuando no hacen mejor al hombre moralmente, sí lo hacen civilizado, superando con mucho a la tiranía de la propensión de los sentidos, preparan con ello al hombre para un dominio en el cual únicamente la razón debe tener poder. Entretanto, los males con que nos agobian la naturaleza, por un lado, y el arisco egoísmo, por el otro, movilizan al mismo tiempo las fuerzas del \ alma, aumentándolas y fortaleciéndolas para que no sucumbamos ante esos males, haciéndonos sentir así una aptitud hacia fines más elevados, que se halla oculta dentro de nosotros [*]. <Ak. V 434>

| § 84. *Del fin final de la existencia de un mundo, o sea, de la creación misma* [B 396]

422 *Fin final* es aquel fin que no precisa de ningún otro como condición de su posibilidad.

Si para la finalidad de la naturaleza se admite tan sólo su mecanismo como principio explicativo, no puede preguntarse entonces

[*] Resulta sencillo decidir qué valor tenga para nosotros la vida cuando ésta se estima simplemente con arreglo a lo que se *goza* (conforme al fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad). | Cae por debajo de cero; pues ¿quién querría comenzar una nueva vida bajo las mismas condiciones o incluso conforme a un nuevo plan proyectado por uno mismo (adecuándose, sin embargo, al decurso de la naturaleza), pero enfocado tan sólo al goce? Anteriormente se ha mostrado qué valor tiene la vida en virtud de cuanto ésta encierra en sí al ser conducida conforme al fin que la naturaleza tiene para con nosotros, valor que consiste en *lo que uno hace* (no sólo goza), aunque sólo seamos medios para un fin final indeterminado. Así pues, no resta sino el valor que nosotros mismos conferimos a nuestra vida, no únicamente a través de lo que hacemos, sino de cuanto hacemos conforme a fin tan independientemente de la naturaleza, e incluso la existencia de la naturaleza sólo puede ser fin bajo esta condición. [B 396]

para qué existen las cosas en el mundo, pues de acuerdo con semejante sistema idealista sólo se habla de la posibilidad física de las cosas (a las que pensar como fines supondría una simple sutileza sin objeto); ya se interpretara esa forma de las cosas por el azar o la ciega necesi-
[B 397] dad, en ambos casos | aquella pregunta sería vacua. Pero si tomamos por real la conexión final en el mundo y la tomamos por un tipo especial de causalidad, a saber, la de una causa que *obra intencionalmente*, entonces no podemos quedar paralizados ante esta pregunta: «¿para qué tienen las cosas del mundo (los seres organizados) tal o cual forma y guardan esta o aquella relación con otras formas de la naturaleza?». Bien al contrario, una vez que se ha pensado un entendimiento que ha de considerarse como causa de la posibilidad de tales formas, tal como
<Ak. V 435> se encuentran realmente en las cosas, también ha de inquirirse por el \ fundamento objetivo que pueda haber determinado a ese entendimiento productivo a un producto de ese tipo, fundamento que es entonces el fin final para el cual existen semejantes cosas.

Antes he dicho que el fin final no es un fin que la naturaleza se baste para efectuarlo y para producir cosas conforme la idea del mismo, porque es incondicionado. Pues en la naturaleza no hay nada (en cuanto ser sensible) cuyo fundamento de determinación sito en la naturaleza misma no esté siempre condicionado a su vez; y esto vale no sólo para la naturaleza fuera de nosotros (la material), sino también para la que hay dentro de nosotros (la pensante); bien entendido que yo sólo considero dentro de mí lo que es naturaleza. Pero una cosa que deba existir necesariamente en virtud de su índole objetiva como fin final de una causa inteligente, ha de
[B 398] ser de tal índole que en el orden de los fines no dependa de | ninguna otra condición que no sea su idea.

Ahora bien, sólo tenemos una única clase de seres en el mundo cuya causalidad sea teleológica, o sea, orientada a fines, y que al mismo tiempo esté constituida de tal manera que la ley según la cual esos seres tienen fines a determinarse se ve representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, pero como necesaria en sí. El hombre es este tipo de ser, si bien considerado como nóumeno; es el único ser natural en el que podemos reconocer por parte de su propia índole una capacidad suprasensible (la

libertad) e incluso la ley de la causalidad, junto al objeto de la misma, que puede proponerse como fin supremo (el sumo bien en el mundo).

Acerca del hombre (y de todo ser racional en el mundo) en cuanto ser moral no puede seguir preguntándose: «¿para qué (*quem in finem*) existe?». Su existencia alberga en sí el fin supremo, al que puede someter tanto como le sea posible la naturaleza entera o cuando menos le cabe mantenerse sin someterse a ningún influjo de la naturaleza que le sea contrario. Si en cuanto seres dependientes con arreglo a su existencia las cosas del mundo precisan de una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación, ya que sin él la cadena de fines subordinados unos a otros no estaría cabalmente sustentada, y sólo en el | hombre, si bien en él tan sólo como sujeto [B 39 de la moralidad, se halla la legislación incondicionada con respecto a los fines, la única \ que le capacita para ser un fin final al cual está te- <Ak. leológicamente subordinada toda la naturaleza [*].

[*] Sería posible que la felicidad de los seres racionales en el mundo fuera un fin de la naturaleza, y entonces supondría también su fin *último*. Al menos no se puede comprender *a priori* por qué la naturaleza no debiera estar ordenada así, dado que ... 424 ese efecto sería perfectamente posible merced a su mecanismo, cuando menos en lo que a nosotros se nos alcanza. Sin embargo, la moralidad y una causalidad sometida a ella según fines es algo absolutamente imposible por medio de causas naturales; pues el principio de su determinación a obrar es suprasensible y, por tanto, es lo único posible en el orden de los fines, que es absolutamente incondicionado con respecto a la naturaleza y por ello su sujeto es lo único cualificado como *fin final* de la creación al que se subordina toda la naturaleza. En cambio, como se ha mostrado en el parágrafo anterior, la *felicidad* no es tan siquiera un *fin de la naturaleza* con respecto a los hombres en preferencia sobre otras criaturas; ni mucho menos debiera ser un *fin final de la creación*. Acaso los hombres hagan siempre de ella su último fin subjetivo. Pero si la cuestión se centra en el fin final de la creación: «¿para qué habrían de existir los hombres?», entonces se trata de supremo fin objetivo, tal como el que le exigiría para su creación la suprema razón. Y si se responde: «para que existan seres a los cuales podría beneficiar esa causa suprema», entonces se contradice la condición a la que la razón del propio hombre somete su más íntimo deseo de felicidad (a saber, la coincidencia con su propia legislación moral | interna). Esto prueba que la fe- [B 4 licidad sólo podría ser un fin condicionado y que sólo el hombre como ser moral puede suponer un fin final de la creación; sin embargo, en lo que atañe a su estado, la felicidad queda sólo vinculada como consecuencia conforme al grado de coincidencia con aquel fin, en cuanto fin de su existencia.

[B 400] | § 85. *De la físico-teología*

La físico-teología es el intento de la razón por concluir la suprema causa de la naturaleza y sus propiedades a partir de los fines de la naturaleza (que sólo pueden conocerse empíricamente). Una teología moral (ético-teología) sería el intento de concluir aquella causa y sus propiedades a partir del fin moral de los seres racionales en la naturaleza (que puede conocerse *a priori*).

La primera precede de modo natural a la segunda. Pues si queremos concluir *teleológicamente* una causa del mundo a partir de las cosas en él, primero tendrían que estar dados los fines de la naturaleza para los cuales \ hayamos de buscar después un fin final y buscar luego para éste el principio de causalidad de tal causa suprema. <Ak. V 437>

Muchas indagaciones de la naturaleza pueden y tienen que verificarse con arreglo al principio teleológico, sin que se tenga causa [B 401] para preguntar por el fundamento de posibilidad de obrar | conforme a fines que encontramos en distintos productos de la naturaleza. Ahora bien, si también se quiere tener un concepto de esto, no disponemos en absoluto de otra comprensión que llegue tan lejos como la máxima del discernimiento reflexionante, a saber: aun cuando nos fuera dado un único producto de la naturaleza, conforme a la índole de nuestra capacidad cognoscitiva no podemos pensar para ello ningún otro fundamento que no sea una causa de la propia naturaleza (ya sea de toda la naturaleza o sólo de una parte suya), que albergue merced a un entendimiento la causalidad de dicho producto; un principio de enjuiciamiento merced al cual, desde luego, no avanzamos nada ni en la explicación de las cosas naturales ni de su origen, pero que sí nos abre alguna perspectiva por encima de la naturaleza, para quizá poder determinar con más precisión el concepto de lo contrario tan poco fecundo de un ser originario.

Ahora bien, yo digo que por lejos que pueda impulsarse la físico-teología no puede señalar nada relativo a un *fin final* de la creación, ya que ni siquiera alcanza a plantearse tal cuestión. Desde luego, puede justificar el concepto de una causa inteligente del mundo como un concepto relativo a la posibilidad de las cosas, que pode-

mos hacernos comprensible conforme a fines, válido tan sólo subjetivamente por la índole de nuestra capacidad cognoscitiva, mas no puede precisar más este concepto ni desde un punto de vista teórico no desde uno práctico; | y su intento no logra su propósi- [B 402]
to de fundamentar una teología, sino que siempre sigue siendo una teleología física, porque en la físico-teología la relación final siempre se considera, y así tiene que serlo, como condicionada en la naturaleza, con lo cual ni siquiera puede sacarse a colación el fin para el que existe la propia naturaleza (cuyo fundamento tiene que buscarse fuera de la naturaleza), siendo así que de la idea determinada de este fin depende el concepto determinado de aquella suprema causa inteligente del mundo y, por tanto, la posibilidad de una teología.

¿Para qué sirven unas a otras las cosas en el mundo? ¿A qué obedece que la diversidad en una cosa sea buena para esa misma cosa? ¿Cuál es el fundamento para admitir que no haya nada gratuito en el mundo, sino que *en la naturaleza* todo sea bueno para algo, bajo la condición de que ciertas cosas (en cuanto fines) deban existir? De este modo, de cara al \ discernimiento nuestra razón no tiene capa- <Ak. V 438>
426 cidad para ningún otro principio relativo a la posibilidad del objeto de su inevitable enjuiciamiento teleológico salvo someter el mecanismo de la naturaleza a la arquitectónica de un autor inteligente del mundo; todo esto lo consigue la consideración teleológica del mundo de un modo magnífico y extremadamente admirable. Pero como los datos, vale decir los principios, para *determinar* aquel concepto de una causa inteligente del mundo (como artista supremo) son simplemente empíricos, no cabe concluir ninguna propiedad adicional, salvo aquella que nos manifiesta la experiencia en los efectos de tal causa; y como la experiencia | nunca puede captar a [B 403]
la naturaleza en su conjunto como sistema, ha de tropezar a menudo (a lo que parece) con ese concepto y con argumentos contradictorios entre sí; y aun cuando también fuéramos capaces de otear empíricamente todo el sistema en tanto que concierne a la simple naturaleza, tal sistema nunca nos puede alzar sobre la naturaleza hasta el fin de su existencia misma y con ello hasta el concepto determinado de aquella inteligencia suprema.

Cuando se reduce el problema cuya solución tiene que ver con la físico-teología, dicha solución parece sencilla. Al aplicar el concepto de *divinidad* a cualquier ser inteligente pensado por nosotros, entre los cuales puede haber uno o varios que posean muchos y grandes propiedades, mas no justamente todas los precisas para fundar una naturaleza que concuerde con el mayor fin posible, o bien se tiene por una nadería el complementar con adiciones arbitrarias la carencia de lo que encauza los argumentos demostrativos y, allí donde sólo se tiene fundamento para conjeturar *mucha* perfección (¿y qué significa «mucho» para nosotros?), presuponemos *toda la posible*, y entonces la teleología puede aspirar seriamente a la gloria de fundar una teología; o bien, si se pide indicar lo que nos impele y además nos autoriza a hacer esos complementos, buscaremos entonces inútilmente ese fundamento para nuestra justifica-
[B 404] ción en los principios del uso teórico de | la razón, el cual reclama que para explicar un objeto de la experiencia no se le atribuyan propiedades ajenas a los datos empíricos que puedan encontrarse para la posibilidad de su explicación. Con un examen más pormenorizado veríamos que, realmente, una idea de un ser supremo, la cual se inspira en uso totalmente distinto de la razón (el uso práctico), subyace *a priori* dentro de nosotros como un motivo que nos impele a completar con el concepto de una divinidad la deficiente representación que una teleología [38] física se hace del fundamento
<Ak. V 439> originario de los fines en la naturaleza; \ mas no nos imaginaríamos falsamente que hemos consumado esta idea para el conocimiento físico del mundo y con ella una teología gracias al uso teórico de la razón, y muchos menos nos imaginaríamos que hemos demostrado su realidad.

No puede reprocharse en exceso a los antiguos haber pensado a sus dioses con capacidades, designios y criterios tan diversos, si bien todos ellos, sin exceptuar a su propio jefe, siempre son pensados como limitados al modo humano. Pues cuando ellos consideraban la disposición y el curso de las cosas en la naturaleza, encontraban una razón suficiente para conjeturar como causa suya algo

[38] En la primera edición se leía «teología» en vez de «teleología». [*N.T.*]

más que lo mecánico, así como para presumir tras la maquinaria de este mundo los designios de ciertas causas superiores que no podían pensar sino como sobrehumanas. Pero | como encontraban [B 405] muy mezclado lo bueno y lo malo, lo conforme y lo contrario a fin, al menos para nuestra comprensión, y como no podían permitirse admitir clandestinamente la idea de un perfecto autor supremo como fundamento subyacente a unos fines sabios y benéficos de los cuales ellos no veían la prueba, resulta difícil que su juicio acerca de la causa suprema del mundo fuese otro, en tanto que procedían de manera totalmente consecuente según las máximas del mero uso teórico de la razón. Otros que siendo físicos querían al mismo tiempo ser teólogos [39], pensaron encontrar satisfacción para la razón procurando la unidad absoluta del principio de las cosas naturales que ella exige mediante la idea de un ser para el cual, como sustancia única, todas esas cosas fueran determinaciones inherentes a tal sustancia; desde luego, dicha sustancia no sería causa del mundo por su entendimiento, pero sí cabría encontrar en ella, como sujeto, todo entendimiento de los seres del mundo; un ser, por consiguiente, que no produciría nada según fines, pero
428 en el que por mor de la unidad del sujeto todas las cosas son meras determinaciones suyas, habiendo de relacionarse necesariamente entre sí de un modo teleológico aún sin fin ni propósito algunos. Así introdujeron el idealismo de las causas finales, al transformar esa unidad tan difícil de producir, relativa a un cúmulo de sustancias vinculadas teleológicamente, en unidad de la inherencia, *en una* sustancia, en lugar de la unidad | de la dependencia [B 406] causal *respecto de una* sustancia; este sistema, en cuanto *panteísmo*, considerado del lado de los inherentes seres del mundo, o (más tarde) en cuanto *spinozismo*, considerado del lado del único sujeto subsistente como ser originario, lejos de resolver la \ cuestión del <Ak. V 440> primer fundamento de la finalidad de la naturaleza, más bien la declaró nula, al convertir este último concepto, privado de toda su

[39] Kant piensa en Anaxagoras (cfr. Ak. V 140, XXIV 699, XVI 58-60 y XXVIII 535, 666, 696, 787, 1004, 1008 y 1125) y Sócrates (cfr. Ak. XXVIII 666, 696, 787, 1004, 1008, 1125, 1144 y XXIX 104). [*N.T.*]

realidad, en una mera interpretación errónea de un concepto ontológico universal relativo a una cosa en general.

Con arreglo a simples principios teóricos del uso de la razón (los únicos sobre los que se funda la físico-teología) jamás puede obtenerse el concepto de una divinidad que fuera suficiente para nuestro enjuiciamiento teleológico de la naturaleza. Pues o bien reconocemos que toda teología es un mero engaño del discernimiento al enjuiciar la relación causal de las cosas y nos acogemos al principio único de un simple mecanismo de la naturaleza, la cual —debido a la unidad de la sustancia de la que ella no es sino la multiplicidad de las determinaciones— sólo nos parece contener una referencia universal a fines; o bien, si en lugar de a este idealismo de las causas finales queremos seguir ateniéndonos al principio del realismo de esa peculiar especie de causalidad, entonces podemos colocar bajo los fines naturales muchos seres originarios inteligentes o sólo uno; pues al no tener a mano para la fundamentación del
[B 407] concepto | de tal ser más que los principios de experiencia extraídos del efectivo enlace causal en el mundo, entonces, por un lado, no podemos hallar ningún remedio contra la discrepancia que la naturaleza exhibe en muchos ejemplos con respecto a la unidad de los fines y, por otra parte, tal como nos cabe producirlos mediante la experiencia, nunca podremos extraer el concepto de una causa inteligente acorde que esté lo suficientemente determinado para ser útil a la teología del modo que sea (teórico o práctico).

Desde luego, la teleología física nos impele a buscar una teología; mas no puede dar lugar a ninguna por mucho que escudriñemos la naturaleza a través de la experiencia y recurramos al enlace de fines descubierto en ella por las ideas de la razón (que han de ser teóricas para los problemas físicos). ¿Qué ayuda presta —se clamará con todo derecho— que pongamos a la base de todas esas disposiciones un entendimiento tan grande que nos resulta inconmensurable haciéndole ordenar este mundo conforme a propósitos? Qué ayuda presta, si la naturaleza nada nos dice ni nada puede decirnos acerca del propósito final, sin el cual no podemos forjarnos un punto común de referencia para todos esos fines naturales, ni un principio teleológico suficiente para reconocer, por un lado, todos

· · ·
429

los fines en un sistema y, por otro, para forjarnos un \ concepto del <Ak. V 441>
entendimiento supremo como causa de tal naturaleza, un concepto
que pudiera servir como criterio a nuestro discernimiento | al re- [B 408]
flexionar teleológicamente sobre la naturaleza. En tal caso se dis-
pondría de un *entendimiento artista* para fines dispersos, mas no una
sabiduría para un fin final, que, sin embargo, ha de contener propia-
mente el fundamento para determinar tal entendimiento. Pero a fal-
ta de un fin final que sólo la razón pura puede suministrar *a priori*
(porque todos los fines en el mundo están empíricamente condi-
cionados y no pueden contener sino lo que es bueno para este o
aquel propósito contingente, no lo que es bueno en absoluto), y
que es el único que me enseñaría qué propiedades, qué grado y qué
relación de la causa suprema de la naturaleza he de pensar para en-
juiciar ésta como un sistema teleológico; ¿cómo y con qué derecho
me permito ampliar a mi antojo mi muy limitado concepto de aquel
ser originario, que puedo fundamentar sobre mi escaso conoci-
miento del mundo, acerca del poder de tal ser originario para tras-
ladar a la realidad sus ideas, acerca de su voluntad para hacerlo, etc.,
hasta completar la idea de un ser infinitamente omnisciente? Si esto
· · · 430 sucediera en el plano teórico, presupondría mi propia omnisciencia
para comprender los fines de la naturaleza en su convergencia glo-
bal y poder pensar por añadidura todos los demás planes posibles,
en comparación con los cuales el actual habría de pensarse con fun-
damento como el mejor. Pues sin este pleno conocimiento del efec-
to no puedo concluir ningún | concepto determinado de la causa [B 409]
suprema, que sólo puede encontrarse en el concepto de una inteli-
gencia infinita bajo todo respecto, o sea, en el concepto de una divi-
nidad, ni tampoco puedo aportar fundamento alguno para la teología.

Por tanto, de acuerdo con el principio aducido anteriormente
ante toda posible ampliación de la teleología física podemos decir
que nosotros, conforme a la índole y los principios de nuestra ca-
pacidad cognoscitiva, no podemos pensar la naturaleza en ese orde-
namiento teleológico suyo que nos ha sido dado conocer sino como
el producto de un entendimiento al cual se halla sometida la natu-
raleza. Mas que ese entendimiento acaso haya tenido algún designio
final con el conjunto de la naturaleza y su producción (designio que

no radicaría entonces en la naturaleza del mundo sensible), nunca nos lo revelará la indagación teórica de la naturaleza; sino que en todo conocimiento relativo a ella queda sin decidir si aquella causa suprema es en general un fundamento originario de la misma según un fin final, y no más bien mediante un entendimiento determinado por la simple necesidad de su naturaleza para producir ciertas <Ak. V 442> formas \ (según la analogía con aquello que entre los animales llamamos el «instinto del arte»), sin que sea necesario atribuirle por ello una sabiduría, ni mucho menos una sabiduría suprema, vinculada con todas las otras propiedades requeridas para la perfección de su producto.

[B 410] | Así pues, la físico-teología es una teleología física mal entendida, utilizable sólo como preparación (propedéutica) para la teología, y que sólo sirve a este propósito mediante la adición de un principio diferente sobre el cual pueda apoyarse, mas no en sí misma, como su nombre quiere indicar.

§ 86. *De la ético-teología*

Hay un juicio al que ni siquiera el entendimiento más común puede sustraerse cuando medita sobre la existencia de las cosas en el mundo y sobre la existencia del propio mundo, a saber: que todas las múltiples criaturas, por muy enorme que pueda ser el arte de su implantación y por muy variada que pueda ser la conexión teleológica dada entre ellas e incluso entre el conjunto de sus sistemas, a los que impropiamente denominamos «mundos», existirían para nada si no hubiera en ellos hombres (seres racionales en general), o sea, que sin los hombres la creación entera sería un mero erial [40], gratuito y sin fin final. Mas la capacidad cognoscitiva del hombre (razón teórica) tampoco supone algo en relación con lo cual reciba su valor el resto de cuanto hay en el mundo, como si debiera haber alguien que pudiera *contemplar* el mundo. Pues aunque esta contemplación del mundo no le hiciera presentes sino cosas

[40] «Un mero erial» fue añadido en la segunda edición». [*N.T.*]

sin | fin final, del hecho de que el mundo sea conocido no puede [B 411]
originarse ningún valor para la existencia del mundo: hay que pre-
suponer ya un fin final del mundo con relación al cual tenga un va-
lor la propia contemplación del mundo. Tampoco el sentimiento del
placer o la suma de placeres es aquello en relación con lo cual pen-
samos como dado un fin final de la creación; es decir, aquello según
estimamos ese valor absoluto no es el bienestar, el goce (ya sea éste
corporal o espiritual) o, en una palabra, la felicidad. Pues el hecho
de que, al existir, el hombre convierta a la felicidad en su propósito
final no aporta ningún concepto de para qué existe, ni siquiera de
qué valor tenga para él hacer grata su existencia. \ Cuando la natu- <Ak. V 443>
raleza se considera como un todo absoluto conforme a principios,
el hombre tiene que presuponerse como fin final de la creación, para
tener así un fundamento racional de por qué la naturaleza tiene que
concordar con su felicidad. Así pues, sólo resta la capacidad deside-
rativa, mas no aquella que le hace dependiente de la naturaleza (a
través de los impulsos sensibles), ni tampoco aquella con respecto
a la cual el valor de su existencia descansa sobre cuanto recibe y goza
el hombre; sino que nos referimos al único valor que puede darse el
hombre a sí mismo según cómo actúe y con arreglo a qué principios
lo haga, no en cuanto miembro de la naturaleza, sino en la *libertad*
de su capacidad desiderativa, es decir, | una buena voluntad es lo [B 412]
único gracias a lo cual su existencia puede poseer un valor absoluto
y en relación con lo que la existencia del mundo puede tener un *fin
final*.

Con esto viene a coincidir también el juicio más común de la
sana razón humana, a saber: que el hombre sólo puede ser un fin fi-
nal de la creación en cuanto ser moral, en cuanto se lo encamina a
enjuiciar sobre esta cuestión y se lo incita a solventarla. ¿De qué sir-
ve —se dirá— que este hombre posea tanto talento para ser muy
activo e incluso ejerza una útil influencia sobre la comunidad, lo
cual tiene un gran valor en relación tanto con su fortuna como con
el provecho de los demás, si no posee una buena voluntad? Si se lo
considera según su fuero interno, ese hombre es un objeto digno de
desprecio; y si la creación no debe carecer en general de un fin final,
entonces él —que en cuanto hombre también pertenece a dicha

creación—, como hombre malo inserto en un mundo bajo leyes morales, tiene que verse privado con arreglo a dichas leyes de su fin subjetivo (de la felicidad), como única condición bajo la cual su existencia puede coexistir con el fin final.

Cuando encontramos en el mundo disposiciones finales y, tal como exige inevitablemente la razón, subordinamos los fines que sólo son condicionados a un fin supremo incondicionado, esto es,
[B 413] a un fin final, se ve | fácilmente, en primer lugar, que no se trata entonces de un fin de la naturaleza (intrínseco a ella) en cuanto ésta existe, sino del fin de su existencia con todas sus disposiciones, o sea, del último *fin de la creación*, y en éste se trata propiamente de la única condición suprema bajo la cual puede tener lugar un fin final (es decir, el fundamento de un entendimiento supremo para determinarse a producir los seres del mundo).

<Ak. V 444> \ Ahora bien, dado que sólo reconocemos al hombre como el fin de la creación en cuanto ser moral, entonces tenemos, en primer lugar, un fundamento o al menos la condición principal para considerar al mundo como un todo cohesionado según fines y como un *sistema* de causas finales; pero de cara a la relación —necesaria según la índole de nuestra razón— de los fines naturales con una causa inteligente del mundo disponemos sobre todo de *un principio* para pensar la naturaleza y las propiedades de esta primera causa como fundamento supremo en el reino de los fines, determinando así su concepto, algo de lo que no era capaz la teleología física, la cual sólo podía sugerir conceptos indeterminados de dicha causa y por eso mismo inservibles, tanto para el uso teórico como para el uso práctico.

A partir de este principio, así determinado, de la causalidad del ser originario, hemos de pensar a dicho ser no sólo como inteligencia legisladora para la naturaleza, sino también como jefe legislador
[B 414] en un reino moral de los | fines. En relación al único *sumo bien* posible bajo su dominio, a saber, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, pensaremos a este ser originario como *omnisciente*, para que no le quede oculto ni tan siquiera lo más íntimo de las intenciones (lo cual constituye el auténtico valor moral de las acciones de los seres racionales del mundo); lo pensaremos como *omni-*

potente, para que la naturaleza entera pueda adecuarse a ese fin supremo; como *infinitamente bondadoso* al tiempo que *justo*, porque estas dos propiedades (unidas a la *sabiduría*) constituyen las condiciones de la causalidad de una causa suprema del mundo como sumo bien bajo leyes morales; y así habremos de pensar también en tal ser todas las demás propiedades transcendentales, como la *eternidad*, la *ubicuidad*, etc. (pues bondad y justicia son propiedades morales) [41], que se presuponen en relación con un fin final semejante. De este modo, la teleología *moral* complementa las carencias de la teleología *física* y fundamenta por vez primera una *teología*, dado que la teleología física, si no la tomase prestada inadvertidamente de la teleología moral y procediera consecuentemente no podría fundar por sí sola más que una *demonología*, la cual no es susceptible de ningún concepto determinado.

Pero en virtud del destino moral de ciertos seres en | el mundo, [B 415] el principio de la relación del mundo con una causa suprema en cuanto divinidad no obtiene este resultado simplemente porque complemente la prueba físico-teológica y, por tanto, la ponga necesariamente como fundamento, sino que también se basta *por sí solo*
434 para ello, al prestar atención \ a los fines de la naturaleza e incenti- <Ak. V 445>
var la investigación del arte inconcebiblemente grande que subyace oculto tras sus formas, dando así una confirmación incidental en los fines naturales a las ideas que suministra la razón pura práctica. Pues el concepto de seres mundanos bajo leyes morales es un principio *a priori*, de acuerdo con el cual ha de juzgarse necesariamente el hombre. Además, la razón también considera *a priori* como un principio necesario para enjuiciar teleológicamente la existencia de las cosas el hecho de que si hay por doquier una causa del mundo que opera intencionalmente y está orientada hacia un fin, aquella relación moral ha de ser necesariamente la condición de posibilidad de una creación, al igual que lo es la relación conforme a leyes físicas (si esa causa inteligente también posee un fin final). Todo depende de si tenemos algún fundamento que baste a la razón (ya se trate de la especulativa o de la práctica) para atribuir un *fin final* a

[41] Este paréntesis fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

esa causa suprema que obra según fines. Pues entonces, conforme a la índole subjetiva de nuestra razón e incluso también conforme a la manera en que nosotros podemos pensar la razón de otros seres, ese [B 416] fin final | no puede ser sino el *hombre bajo leyes morales*; esto puede valer *a priori* como algo cierto para nosotros, mientras que, por el contrario, los fines de la naturaleza dentro del orden físico no pueden conocerse *a priori* en absoluto y sobre todo no puede comprenderse de ningún modo que una naturaleza pueda existir sin tales fines.

Observación

Imaginemos un hombre en el instante en que dispone su ánimo a la sensación moral. Si se halla rodeado por una hermosa naturaleza, gozando tranquila y serenamente de su existencia, siente dentro de él una necesidad de estar agradecido por ello a alguien. O si en otro momento, albergando la misma disposición de ánimo, se ve asediado por deberes que sólo puede y quiere cumplir satisfactoriamente mediante un sacrificio voluntario: siente entonces dentro de él la necesidad de haber ejecutado con ello una orden y al mismo tiem- po haber obedecido a un señor supremo. O si en un descuido ha procedido contrariamente a su deber, sin hacerse por ello responsable ante los hombres, la severa reprimenda que en su interior se haga a sí mismo tomará la palabra como si fuera la voz de un juez a <Ak. V 446> quien hubiera de rendir \ cuentas por ello. En una palabra: el hombre precisa de una inteligencia moral con vistas al fin para el cual existe, necesita tener un ser que sea con arreglo a ese fin causa suya y del mundo. Es ocioso rebuscar móviles tras esos sentimientos, pues éstos se hallan directamente adheridos a la más pura intención [B 417] moral, dado que la *gratitud*, la *obediencia* y la *humildad* (someterse a | un merecido castigo) son peculiares disposiciones anímicas para con el deber, y el espíritu proclive a ampliar sus sentimientos morales se limita tan sólo a pensar libremente un objeto que no está en el mundo, para probar en lo posible su deber frente a este objeto. Así pues, al menos es posible, y el fundamento para ello radica en el modo de pensar moral, a saber, es posible representarse como pura

necesidad moral la existencia de un ser bajo el cual nuestra moralidad cobra más vigor (cuando menos con arreglo a nuestra representación) o también gana un mayor contorno, o sea, un nuevo objeto para su ejecución. Es decir, es posible conjeturar un ser que legisla moralmente fuera del mundo, sin tomar en cuenta para nada ninguna prueba teórica ni mucho menos intereses egoístas, a partir de un fundamento moral puro y libre de cualquier influencia ajena (fundamento que desde luego sólo es subjetivo) y en base a la simple recomendación de una razón pura práctica que legisla por sí sola. Y aun cuando tal estado de ánimo se presentase raramente o tampoco persistiera demasiado, sino que fuera efímero y sin efecto duradero, aunque se presentase sin una meditación sobre el objeto representado en semejante silueta y sin esfuerzo por colocar esa sombra bajo conceptos claros, con todo no cabe ignorar su fundamento: la disposición moral de nuestro fuero interno en cuanto principio subjetivo para no contentarse con la finalidad del mundo merced a causas naturales al contemplar éste, sino colocar bajo esa finalidad una causa suprema que gobierna la naturaleza según principios morales. A esto se añade que nos sentimos acuciados por la
• • • 436 ley moral a tender hacia un supremo fin universal, si bien nos sentimos incapaces de alcanzarlo, tanto nosotros como la naturaleza en su conjunto; sólo en tanto tendemos hacia ello nos cabe juzgarnos como conformes al fin final de una | causa inteligente del mundo [B 418]
(si es que la hubiera); y así se da un fundamento moral puro de la razón práctica para conjeturar esta causa (dado que ello puede hacerse sin incurrir en contradicción alguna), para por lo menos no correr el peligro de considerar como completamente vano en sus efectos [42] aquel esfuerzo y dejar por ello que se agote.

\ Con todo esto sólo se quiere decir aquí que el *temor* ha podido <Ak. V 44
producir en primer lugar *dioses* (demonios), pero es la razón quien, por primera vez y por medio de sus principios morales, ha podido producir el concepto de *Dios* (incluso si, como solía suceder, cundía una gran ignorancia sobre la teleología de la naturaleza o también cundía la incertidumbre por causa de la dificultad para conciliar en

[42] «En sus efectos» fue añadido en la segunda edición. [*N.T.*]

ella fenómenos mutuamente contradictorios por medio de un principio suficientemente acreditado); sólo quiere decirse que el intrínseco destino teleológicamente *moral* de su existencia complementó lo que se escapaba al conocimiento natural, al incitarnos a pensar para el fin final de todas las cosas, cuyo principio no puede ser sino *ético* para satisfacer a la razón, la causa suprema y las propiedades con que ésta es capaz de someter a toda la naturaleza bajo ese único propósito (para el que supone un mero instrumento), es decir, a pensar esa causa suprema como una *divinidad*.

§ 87. *De la prueba moral de la existencia de Dios*

Hay una *teleología* [43] *física* que suministra a nuestro discernimiento reflexionante teórico un argumento suficiente para conjeturar la
[B 419] | existencia de una causa inteligente del mundo. Mas dentro de nosotros mismos y más aún en el concepto de un ser racional dotado de libertad (de su causalidad) hallamos también una *teleología moral*, la cual, sin embargo, como la relación final dentro de nosotros mismos puede verse determinada *a priori* junto con su ley y, por tanto, puede conocerse como necesaria, no precisa a tal efecto de ninguna causa inteligente fuera de nosotros para esta legalidad interna, al igual que, ante las propiedades geométricas de las figuras (para cualquier tipo de ejecución del arte), tampoco nos permitimos elevar nuestra mirada hacia un entendimiento supremo que les participe dichas propiedades. Sin embargo, esta teleología moral nos atañe en cuanto seres del mundo y, por tanto, como seres vinculados con otras cosas en el mundo; esas mismas leyes morales nos prescriben orientar nuestro enjuiciamiento sobre tales cosas como fines o bien como objetos [44] con respecto a los cuales nosotros mismos suponemos el fin final. De esta teleología moral, la cual atañe a la relación de nuestra propia causalidad con fines e incluso con un

[43] En la primera edición se lee «*teología*» en lugar de «*teleología*». [*N.T.*]

[44] En la primera edición se leía «como fines o a nosotros mismos con respecto...». [*N.T.*]

fin final que nosotros hemos de proyectar en el mundo, al igual que atañe a la recíproca relación del mundo con aquel fin final y la \ posibilidad externa de su ejecución (algo para lo cual ninguna teleología física pueda darnos instrucción alguna), emana la necesaria pregunta de si dicha teleología moral insta a nuestro enjuiciamiento | racional a salir fuera del mundo y buscar un supremo principio inteligente para esa relación de la naturaleza con lo ético inserto dentro de nosotros, para representarnos a la naturaleza como teleológica también en relación con la legislación moral interior y su posible ejecución. Por consiguiente, sin duda alguna se da una teleología moral y ésta se adhiere por una parte a la *nomotética* de la libertad y por otra a la de la naturaleza, tan necesariamente como la legislación civil se adhiere a la cuestión sobre dónde debe buscarse el poder ejecutivo, y en general guarda relación con todo aquello en donde la razón debe proporcionar un principio de realidad a cierto orden legal de cosas posible tan sólo conforme a ideas. Vamos a exponer primero el progreso de la razón desde aquella teleología moral y su relación con la teleología física hasta la *teología*, para luego reflexionar sobre la posibilidad y validez de semejante colofón.

<Ak. V 44[illegible] [B 420]

Cuando se conjetura como contingente la existencia de ciertas
438 cosas (o también sólo de ciertas formas de las cosas), o sea, que sólo es posible por medio de algo distinto en cuanto causa, entonces puede buscarse el fundamento supremo de esa causalidad, y por ende el fundamento incondicionado de lo condicionado, o bien en el orden físico o bien en el orden teleológico (según el *nexus effectivus* o según el *nexus finalis*). Es decir, puede preguntarse cuál es la suprema causa | productiva, o sea, el fin final de su producción de este o de todos sus productos en general. Con lo cual se presupone, desde luego, que esta causa es susceptible de representarse fines y que es, por tanto, un ser inteligente o que cuando menos nosotros hemos de pensarla [45] como obrando conforme a las leyes de un ser así. [B 421]

Ahora bien, cuando se va en pos del orden último hay un principio al que incluso la razón humana más común se ve obligada a

[45] En la primera edición se leía «representarla» en vez de «pensarla». [*N.T.*]

dar inmediatamente su aprobación, a saber: que si debe admitirse
por doquier un *fin final* que la razón ha de suministrar *a priori*, éste
no pueda ser otro que el *hombre* (cualquier ser racional del mundo)
bajo leyes morales [*]. Pues (así lo juzga cualquiera) si el mundo es-
[B 422] tuviera | compuesto por \ seres inanimados o en parte por seres vi-
<Ak. V 449> vos pero faltos de razón, entonces la existencia de tal mundo no
tendría ningún valor en absoluto, al no existir en él ningún ser que
tuviera el menor concepto relativo a un valor. Si por contra existie-
ran también seres racionales cuya razón cifrase, sin embargo, el va-
lor de la existencia de las cosas tan sólo en las relaciones de la na-
[B 423] turaleza para con ellos (su | bienestar), mas no en procurarse
originariamente a sí mismos dicho valor (cifrándolo en la libertad),

[*] Digo adrede «*bajo* leyes morales». No digo que el hombre «*según* leyes mo-
<Ak. V 449> rales», esto es, alguien que se comporta conforme a ellas, sea el fin \ final de la cre-
ación. Pues con esta última expresión diríamos más de lo que sabemos, a saber, que
cae bajo el poder de un autor del mundo hacer que el hombre se comporte siem-
pre conforme a las leyes morales; lo cual presupone un concepto de libertad y de
la naturaleza (siendo así que de esta última únicamente se puede pensar un autor
exterior) que habría de entrañar una penetración en el sustrato suprasensible de la
naturaleza y de su identidad con aquello que hace posible la causalidad por liber-
[B 422] tad en el mundo, lo cual sobrepasa la comprensión de nuestra razón. Sólo | *del hom-
bre bajo leyes morales* podemos decir, sin sobrepasar los límites de nuestra compren-
sión, que su existencia constituye el fin final del mundo. Esto también coincide
perfectamente con el juicio de la razón humana que reflexiona moralmente sobre
el decurso del mundo. Creemos percibir las huellas de una sabia relación final tam-
bién en el mal, cuando vemos que los canallas más perversos no mueren antes de
sufrir el bien merecido castigo por sus desmanes. De acuerdo con nuestros con-
ceptos relativos a una causalidad libre, el buen o mal proceder dependen de nos-
otros; pero la suprema sabiduría del gobierno del mundo la ciframos en que la oca-
sión para el buen proceder y la consecuencias para ambos comportamientos se
proclama según leyes morales. En esto último estriba propiamente la gloria de
Dios, que por ello es calificada, no impropiamente, por los teólogos como el últi-
mo fin de la creación. Conviene observar además que, cuando nos servimos de la
palabra «creación», no comprendemos bajo ella más de lo que se ha dicho aquí, a
saber, la causa de la *existencia* de un *mundo*, o de las cosas que hay en él (las sustan-
cias); tal como lo comporta también el propio concepto de esa palabra (*actuatio
substancia ese creativo*), lo cual no conlleva por tanto la presuposición de una causa
que obra libremente y que por consiguiente sea inteligente (cuya existencia es lo
que nos proponemos demostrar).

entonces habría ciertamente fines (relativos) en el mundo, mas no un fin final (absoluto), dado que la existencia de tales seres racionales siempre sería, en efecto, sin fin. Sin embargo, las leyes morales tienen la peculiar índole de que prescriben para la razón algo como fin incondicionado, o sea, justamente como lo precisa el concepto de un fin final; así pues, la existencia de una razón semejante, que en la relación de fines puede ser ella misma ley suprema, en otras palabras, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, puede pensarse, por tanto, como \ el único fin final de la existencia <Ak. V 450>
de un mundo. De no ser así, o bien no hay fin alguno en la causa para la existencia de tal mundo, o bien su existencia tiene como fundamento fines carentes de un fin final.

La ley moral, como condición formal de la razón para el uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de ningún fin como condición material; pero también nos determina, sin embargo, y desde luego *a priori*, un fin final que nos obliga a perseguir y éste es el *sumo bien* posible *en el mundo* mediante la libertad.

La condición subjetiva bajo la cual el hombre (y según todos nuestros conceptos también todo ser racional finito) puede poner-
440 se un fin final | bajo la citada ley es la felicidad. Por consiguiente, [B 424]
el supremo bien físico posible a propiciar en el mundo, en la medida en que dependa de nosotros, es la *felicidad*, bajo la condición objetiva de la adhesión del hombre a la ley de la *moralidad*, en cuanto dignidad de ser feliz.

Sin embargo, con arreglo a todas nuestras capacidades racionales, nos resulta imposible representarnos estas dos exigencias dadas por la ley moral para el fin final como *enlazadas* por meras causas naturales y como adecuadas a la idea del fin final pensado. Por tanto, el concepto de la *necesidad práctica* de tal fin merced a la aplicación de nuestras fuerzas no coincide con el concepto teórico de la *posibilidad física* de su realización, si no enlazamos con nuestra libertad ninguna otra causalidad (a modo de medio) que la de la naturaleza.

Por consiguiente, para proponernos un fin final conforme a la ley moral hemos de conjeturar una causa moral del mundo (un autor del mundo), y cuán necesario sea lo primero, hará igualmente

necesario (esto es, en el mismo grado y por idéntica razón) conje-
[B 425] turar también esto último, o sea, que hay un Dios [*]. |

* * *

Esta prueba, que puede amoldarse fácilmente a la forma de la precisión lógica, no quiere decir que sea tan necesario conjeturar la
<Ak. V 451> existencia \ de Dios como reconocer la validez de la ley moral, de suerte que quien no pueda convencerse de la primera pueda juzgarse absuelto de la obligatoriedad conforme a la segunda. ¡No! Tan sólo habría de renunciar entonces al *intento* de materializar en el mundo ese fin final mediante el cumplimiento de la ley moral (de una felicidad de seres racionales armónicamente coincidente con la observancia de leyes morales, en cuanto óptimo supremo del mundo). Cualquier ser racional habría de seguir reconociéndose estrechamente ligado a la prescripción ética, pues sus leyes son formales y valen incondicionalmente, sin remitirse a fines (como materia de la voluntad). Pero una de las exigencias del fin final, tal
[B 426] como la razón práctica lo prescribe a los seres del mundo, | es un fin irresistiblemente depositado en ellos por su naturaleza (en cuanto seres finitos), fin del que la razón sólo quiere saber como sometido a la ley moral en cuanto *condición* inviolable o hecho universal conforme a dicha ley, convirtiendo así en fin final la promoción de la felicidad en concordancia con la moralidad. La ley moral nos ordena propiciar este fin final tanto como se halle a nuestro alcance (por lo que atañe a la moralidad), cualquiera que pueda ser el desenlace de tal empeño. El cumplimiento del deber consiste en la forma de la voluntad rigurosa, no en las mediaciones de lo conseguido.

[*] Este argumento moral no debe suministrar ninguna prueba válida *objeti-*
[B 425] *vamente* sobre la existencia de Dios, ni demostrar | al creyente dubitativo que hay
<Ak. V 451> \ un Dios; sino que, si quiere ser consecuente al pensar moralmente, *ha de dar cabida* entre las máximas de su razón práctica a lo conjeturado en este aserto. Tampoco debe decirse con ello: «resulta necesario *para* la moralidad conjeturar la felicidad de todos los seres racionales del mundo conforme a su ser moral», sino que «tal cosa es necesaria *por* dicha moralidad». Con lo cual se trata de un argumento *subjetivamente* suficiente para seres morales. [Esta nota fue añadida en la segunda edición.]

Pongamos el caso de un hombre que se persuadiera de la proposición «Dios no existe», en parte por la endeblez de todos los tan ensalzados argumentos especulativos, en parte conmovido por las múltiples anomalías que se le presentan en la naturaleza y en el mundo de las costumbres [46]; sin embargo, se tornaría indigno ante sus propios ojos si por ello considerase a las leyes del deber como algo meramente quimérico, sin validez ni obligatoriedad algunas, y decidiese transgredirlas sin temor. Si este hombre pudiera convencerse a continuación de lo que dudaba en un principio, pese a ello seguiría siendo indigno con ese modo de pensar, pues aun cuando atendiera a su deber con arreglo al efecto tan exactamente
como pueda exigirse, \ lo haría por miedo o con el propósito de ob- <Ak. V 452
tener una recompensa, | sin intención de venerar al deber. A la in- [B 427]
versa, si como creyente observara el deber tan consciente como sincera y desinteresadamente, mas, no obstante, al suponer que pudiera llegar a convencerse de la inexistencia de Dios, se creyera absuelto de toda obligación ética, la intención moral de su fuero interno sería pésima.

Supongamos un hombre íntegro (como por ejemplo Spino-
442 za) [47] firmemente persuadido de que no hay Dios (dado que con respecto al objeto de la moralidad desemboca en una consecuencia idéntica) ni tampoco vida futura; ¿cómo enjuiciará este hombre su propia e interior determinación de fines por parte de la ley moral, a la que venera con sus hechos? Por la observancia de dicha ley él no reclama provecho alguno para sí ni en este ni en otro mundo; antes bien, sólo quiere instituir el bien desinteresadamente, algo para lo cual aquella sacrosanta ley da rumbo a todas sus fuerzas. Pero su esfuerzo es limitado; y por parte de la naturaleza puede aguardar, ciertamente, una casual adhesión de vez en cuando, mas no le cabe aguardar una concordancia, que se verifique conforme a leyes y según reglas estables (tal como son y tienen que ser interiormente sus máximas), para con el fin que, sin embargo, se siente obligado e im-

[46] Vorländer sugiere leer «mundo de los sentidos» (*Sinnenwelt*) en vez de «mundo de las costumbres» (*Sittenwelt*). [*N.T.*]

[47] Este paréntesis fue añadido en la segunda edición de 1793. [*N.T.*]

[B 428] pelido a realizar. El engaño, la violencia y la envidia | andarán siempre a su alrededor, aun cuando él mismo sea honrado, pacífico y benévolo; y los hombres honestos que encuentre aparte de él mismo, al margen de su dignidad para ser felices, se verán, sin embargo, sometidos por la naturaleza, que no repara en esa dignidad, a todos los males de la miseria, de las enfermedades y de una muerte prematura igual que los demás animales sobre la tierra, y así permanecerán por siempre hasta que una vasta tumba los entrelace a todos en su conjunto (sin importar que sean honestos o deshonestos) y devuelva a quienes creían ser el fin final de la creación al abismo del informe caos de la materia de donde fueron sacados. Así pues, ese hombre bienintencionado habría de renunciar como algo sin duda imposible al fin que tenía y debía tener ante los ojos al observar las leyes morales; o bien si en este punto también quiere seguir apegado a la llamada de su determinación ética interna y no quiere debilitar el respeto que le impone obedecer inmediatamente la ley moral merced al anulamiento del único fin final ideal acorde con tan alta solicitud (lo cual no puede ocurrir sin darse a su vez un que-
<Ak. V 453> brantamiento de la intención moral); \ entonces, con un propósito práctico, esto es, para forjarse al menos un concepto relativo a la posibilidad del fin final que le es prescrito moralmente, tiene que
[B 429] conjeturar | la existencia de un autor *moral* del mundo, esto es, de Dios, dado que cuando menos ello no es contradictorio de suyo.

§ 88. Limitación de la validez de la prueba moral

La razón pura en cuanto capacidad práctica, o sea, como capacidad para determinar el libre uso de nuestra causalidad mediante ideas (conceptos puros de la razón), no sólo entraña en la ley moral un principio regulativo de nuestras acciones, sino que también suministra merced a ello, al mismo tiempo, un principio subjetivo-constitutivo del concepto de un objeto que sólo puede pensar la razón y que debe hacerse real en el mundo mediante nuestras acciones según aquella ley. Por tanto, la idea de un fin final en el uso de la libertad según leyes morales posee una realidad subjetivo-*práctica*. Es-

tamos determinados *a priori* por la razón a promover con todas nuestras fuerzas el óptimo del mundo, que consiste en la conjunción del mayor provecho de los seres racionales del mundo con la suprema condición de lo bueno en ello mismo, o sea, en la conjunción de la felicidad universal con la moralidad máximamente conforme a la ley. En este fin final la posibilidad de una parte, la felicidad, está condicionada empíricamente, es decir, depende de la índole de la naturaleza (de si ésta concuerda o no con ese fin) y resulta | problemática desde un punto de vista teórico, mientras que [B 430] la otra parte, la moralidad, con respecto a la cual estamos libres del concurso de la naturaleza, está firmemente establecida *a priori* conforme a su posibilidad y resulta dogmáticamente cierta. Por tanto, para la realidad teórica objetiva del fin final de los seres racionales del mundo no sólo se requiere que nosotros tengamos un fin final que nos es propuesto *a priori*, sino que también la creación, o sea, el propio mundo, tenga con arreglo a su existencia un fin final; el cual, si pudiera demostrarse *a priori*, añadiría realidad objetiva a la realidad subjetiva del fin final. Pues si la creación tiene por doquier un fin final, entonces nosotros sólo podemos pensarlo como teniendo
444 que coincidir con el fin moral (el único que hace posible el concepto de un fin). \ Sin embargo, a decir verdad, nosotros encontra- <Ak. V 4
mos fines en el mundo y la teleología física los presenta en tal medida que, si juzgamos con arreglo a la razón, tenemos un fundamento para a fin de cuentas conjeturar como principio de la investigación de la naturaleza que en ésta no existe absolutamente nada sin fin; mas en vano buscamos el fin final de la naturaleza en ella misma. Este fin final puede y ha de buscarse sólo en los seres racionales incluso conforme a su propia posibilidad objetiva, al igual que la idea de dicho fin sólo radica en la razón. Mas la razón práctica de los seres racionales no sólo ofrece ese fin final, sino que también determina este concepto con respecto a las únicas | condi- [B 431] ciones bajo las cuales nosotros podemos pensar un fin final de la creación.

La cuestión es ahora si la realidad objetiva del concepto de un fin final de la creación no puede evidenciarse también de forma suficiente para las exigencias teóricas de la razón y, aun cuando ello

no sea suficiente apodícticamente para el discernimiento determinante, sí sea suficiente para las máximas del discernimiento reflexionante teórico. Esto es lo mínimo que se le puede exigir a la filosofía especulativa, la cual se compromete a vincular el fin moral con los fines de la naturaleza mediante la idea de un único fin; pero incluso ese mínimo es mucho más de lo que la razón especulativa es capaz de conseguir.

Con arreglo al principio del discernimiento reflexionante teórico diríamos lo siguiente: si tenemos un fundamento para conjeturar de cara a los productos teleológicos una causa suprema de la naturaleza, cuya causalidad con respecto a la realidad de dicha naturaleza (la creación) haya de pensarse de modo diferente al del mecanismo de la naturaleza, o sea, haya de pensarse como la causalidad de un entendimiento, entonces también tendremos una razón suficiente para pensar en este ser originario no sólo fines por doquier en la naturaleza, sino también un fin final; si bien no para evidenciar la existencia de un ser semejante, sí al menos (tal como sucedía en la teleología física) para convencernos de que
[B 432] cedía en la teleología física) para convencernos de que | nosotros no sólo podemos concebir la posibilidad de un mundo semejante simplemente según fines, sino también únicamente gracias a que suponemos un fin final para su existencia.

Ahora bien, el fin final es simplemente un concepto de nuestra razón práctica y no puede inferirse a partir de ningún dato de la experiencia para el enjuiciamiento teórico de la naturaleza ni tampoco puede referirse a su conocimiento. No hay ningún uso posible de
<Ak. V 455> este concepto salvo para la \ razón práctica y conforme a leyes morales; y el fin final de la creación es aquella índole del mundo que coincide con aquello que nosotros únicamente podemos especificar como determinado según leyes morales, a saber, el fin final de nuestra razón práctica pura y a decir verdad en tanto que deba ser práctica. A través de la ley moral que nos impone este fin último poseemos un fundamento con un propósito práctico, o sea, para aplicar nuestras fuerzas a la realización de dicho fin, para conjeturar la posibilidad (viabilidad) de tal fin y, por ende, también (porque sin el concurso de la naturaleza con una condición de posibilidad que no se halla bajo nuestro poder la realización de dicho fin

sería imposible) para conjeturar una naturaleza de las cosas que coincida con ello. Por tanto, poseemos un fundamento moral para pensar también en el mundo un fin final de la creación.

| Esto no equivale aún a concluir desde la teleología moral una [B 433] teología, esto es, la existencia de un autor moral del mundo, sino tan sólo un fin final de la creación que se ve determinado de ese modo. Ahora bien, que para esa creación, es decir, para la existencia de cosas conformes a un *fin final*, haya de conjeturarse, en primer lugar, como autor del mundo un ser inteligente, pero, en segundo lugar, no sólo inteligente (como para la posibilidad de las cosas de la naturaleza que nos veíamos forzados a enjuiciar como fines), sino un ser inteligente y al mismo tiempo *moral*, que haya de conjeturarse, por tanto, un *Dios*, es una segunda conclusión cuya índole delata que se da simplemente para el discernimiento según conceptos de la razón práctica y, en cuanto tal, se da para el discernimiento reflexionante, no para el determinante. Pues aunque en nosotros la razón práctico-moral sea distinta de la técnico-práctica según sus principios, no podemos arrogarnos el comprender que esto también haya de ser así en la suprema causa del mundo cuando es conjetu-
446 rada como inteligencia y cuando por su parte, de cara al fin final, se requiere un tipo especial de causalidad diferente al requerido para los meros fines de la naturaleza; y por ende tampoco podemos arrogarnos el comprender que en nuestro fin final poseemos no sólo un *fundamento moral* para conjeturar un fin final de la creación (en cuanto efecto), sino también un *ser moral* como fundamento originario de la creación. Pero sí | podemos decir que, *según la índole de nuestra* [B 434] *capacidad racional*, sin un autor y un gobernador del mundo que sea simultáneamente legislador moral, nosotros no podemos concebir en modo alguno la posibilidad de tal finalidad referida *a la ley moral* y a su objeto, cual es la finalidad que se da en ese fin final.

\ Así pues, la realidad de un supremo autor que legisla moral- <Ak. V 456 mente se ha evidenciado suficientemente tan sólo *para el uso práctico* de nuestra razón, sin determinar nada teóricamente con respecto a su existencia. Pues la razón práctica precisa para la posibilidad de su fin, que también sin ello nos es dado por su propia legislación, una idea merced a la cual se salve el obstáculo surgido de la incapacidad

de su ejecución conforme al mero concepto natural acerca del mundo (suficiente para el discernimiento reflexionante); y esta idea obtiene por ello una realidad práctica, aun cuando para la explicación de la naturaleza y la determinación de la causa suprema al conocimiento especulativo le falten por completo cualesquiera medios de procurarle tal realidad desde una perspectiva teórica. Para el discernimiento reflexionante teórico la teleología física demostró suficientemente una causa inteligente del mundo a partir de los fines de la naturaleza; para el discernimiento práctico esto lo consigue la teleología moral gracias al concepto de un fin final que, con un propósito práctico, se ve obligada a atribuir a la creación. | La realidad [B 435]
objetiva de la idea de Dios, en cuanto autor moral del mundo, no puede evidenciarse *únicamente* por los fines físicos; sin embargo, si en virtud de la máxima de la razón pura tendente a seguir la unidad de los principios tanto como sea posible su conocimiento se vincula con el del fin final [48] moral, esos fines físicos cobran una enorme relevancia para secundar la realidad práctica de aquella idea mediante esta otra que ya tiene para el discernimiento con un propósito teórico.

Para prevenir una tergiversación que sobreviene con relativa facilidad, en este punto se hace sumamente necesario recalcar lo siguiente: 1. Que nosotros sólo podemos *pensar* mediante analogía esas propiedades del ser supremo; pues ¿cómo íbamos a explorar su naturaleza, toda vez que la experiencia no puede mostrarnos nada similar? 2. Que merced a esas propiedades nosotros sólo podemos pensarlo, sin poder *conocerlo* conforme a ellas ni atribuirle nada teóricamente; ya que esto le correspondería, con un propósito especulativo, al discernimiento determinante de nuestra razón, para comprender lo que sea *en sí* la suprema causa del mundo. Pero aquí sólo se trata de qué concepto hemos de forjarnos de ella conforme a la índole de nuestras capacidades cognoscitivas y de si nosotros hemos de conjeturar su existencia para procurar igualmente sólo realidad práctica a un fin que la razón pura práctica nos impone *a priori* rea- 447

[48] Adoptamos la sugerencia propuesta por Erdmann de leer aquí «fin final». [*N.T.*]

lizar con todas nuestra fuerzas, | al margen de tales presuposiciones, es decir, sólo para poder pensar como posible un efecto proyectado. Con todo, ese concepto acaso sea transcendente para la razón \ especulativa; acaso las propiedades que atribuimos al ser así pensado también puedan encubrir en sí un antropomorfismo, cuando se las utiliza objetivamente; el propósito de su uso tampoco es querer determinar con ello su naturaleza, inaccesible para nosotros, sino determinarnos a nosotros mismos y a nuestra voluntad. Tal como llamamos causa a algo según el concepto que tengamos acerca del efecto (pero sólo con respecto a su relación con éste), sin querer determinar con ello la índole interna de dicha causa mediante las propiedades que nos son dadas tan sólo por la experiencia y que únicamente nos son conocidas a partir de causas similares; así como v.g., atribuimos al alma entre otras fuerzas también una *vis locomotiva* [49], al originarse realmente movimientos del cuerpo cuya causa radica en sus representaciones, sin querer atribuirle con ello el único modo como conocemos las fuerzas motrices (a saber, por atracción [50], presión o choque, esto es, un movimiento que siempre presupone un ser extenso), igualmente habremos de conjeturar
448 *algo* que contenga el fundamento de la posibilidad y de la realidad práctica, esto es, de la viabilidad de un fin final moral necesario; pero este algo, según la índole del efecto | que de él se aguarda, podemos pensarlo como un ser sabio que gobierna el mundo conforme a leyes morales, y con arreglo a la índole de nuestra capacidad cognoscitiva hemos de pensarlo como una causa de las cosas distinta de la naturaleza, para expresar tan sólo la *relación* de ese ser que sobrepasa toda nuestra capacidad cognoscitiva para con el objeto de *nuestra* razón práctica; sin atribuirle teóricamente con ello la única causalidad de ese tipo que nos es conocida, a saber, un entendimiento y una voluntad, e incluso sin tan siquiera querer diferenciar objetivamente entre la causalidad pensada en él con respecto a lo que es fin final *para nosotros* y la causalidad en ese mismo ser con res-

[B 436] <Ak. V 457> [B 437]

[49] Cfr. Baumgarten, *Metaphysica*, 1757, § 750; cfr. Ak. XVII 143 y XXIX 1027. [*N.T.*]

[50] «Atracción» es un añadido de la segunda edición. [*N.T.*]

pecto a la naturaleza (y sus determinaciones teleológicas en general), sino que sólo podemos conjeturar esa diferencia como subjetivamente necesaria para la índole de nuestra capacidad cognoscitiva y válida para el discernimiento reflexionante, no para el discernimiento objetivamente determinante. Mas cuando semejante principio *regulativo* (para la prudencia o la sabiduría) atañe a lo práctico, a saber, «obrar conforme a un fin que según la índole de nuestras capacidades cognitivas nosotros sólo podemos pensarlo de cierto modo», es al mismo tiempo un principio *constitutivo*, es decir, que determina prácticamente, mientras que en cuanto principio para enjuiciar objetivamente la posibilidad de las cosas ese mismo princi-
<Ak. V 458> pio en modo alguno determina teóricamente (como si \ también co-
[B 418] rrespondiese al objeto el único tipo de | posibilidad que incumbiera pensar a nuestra capacidad), sino que simplemente es un principio regulativo para el discernimiento reflexionante.

Observación

Esta prueba moral no es un argumento nuevamente inventado, sino en todo caso un argumento nuevamente elucidado; pues ya estaba depositado en la capacidad racional humana antes de su inicial germinación y sólo se ha ido desarrollando cada vez más con el progreso de la cultura. En cuanto los hombres comenzaron a meditar sobre lo justo y lo injusto, en un tiempo donde todavía miraban con indiferencia la finalidad de la naturaleza y la utilizaban sin pensar en otra cosa que no fuera el curso habitual de la naturaleza, hubo de comparecer inevitablemente el juicio de que el desenlace nunca podría ser el mismo si un hombre se había comportado sincera o falsamente, equitativa o violentamente, aun cuando hasta el final de su vida no se hubiera encontrado dicha alguna para sus virtudes o ningún castigo para sus crímenes, cuando menos aparentemente. Es como si percibieran dentro de sí una voz que dijera: «esto tendría que discurrir de otra manera»; por tanto, también habría de hallarse latente la representación, si bien oscura, de algo hacia lo que se sentían obligados a tender, algo con lo cual ese desenlace no estaba para nada en consonan-

cia o algo con lo cual, cuando consideraban el curso del mundo como el único orden de las cosas, no sabían a su vez conciliar con aquella finalidad interna de su ánimo. Por diversa y tosca que fuese la manera de representarse el modo de compensar semejante irregularidad (la cual ha de resultar para el ánimo humano mucho más indignante que el ciego azar, al que acaso uno quisiera poner como principio para enjuiciar | la naturaleza), para conciliar la naturaleza con su propia ley [B 439]
moral interior nunca pudieron idear otro principio de posibilidad que una causa suprema gobernando el mundo conforme a leyes morales; porque un fin final dado en ellos como deber y una naturaleza exterior a ellos sin fin final alguno, siendo así que tal fin debe realizarse, sin embargo, en la naturaleza, se hallan en contradicción. Sobre la índole interna [51] de aquella causa del mundo pudieron desde luego urdir más de un absurdo; sin embargo, aquella relación moral en el gobierno del mundo siempre sigue siendo la misma y resulta universalmente inteligible para la razón menos cultivada, en cuanto ésta se considere a sí misma como práctica y aun cuando la razón especulativa \ no pueda marchar al unísono con ella. Asimismo, con toda pro- <Ak. V 459>
babilidad fue este interés moral el primero en suscitar la atención so-
... 450 bre la belleza y los fines de [52] la naturaleza, que luego sirvió insignemente para reforzar esa idea, si bien no podía fundamentarla ni mucho menos podía hacer prescindible tal interés moral, dado que incluso el examen de los fines de la naturaleza tan sólo adquiere un interés inmediato en relación al fin final, interés que se muestra en tan gran medida al admirar la naturaleza sin remitir a ningún provecho que cupiera sacar de ello.

§ 89. *De la utilidad del argumento moral*

La limitación de la razón con respecto a todas nuestras ideas sobre lo suprasensible a las | condiciones de su uso práctico tiene, por lo [B 440]

[51] «Interna» es un añadido de la segunda edición. [*N.T.*]

[52] Asumimos aquí la corrección de Windelband, quien propuso leer «de» y no «en la naturaleza». [*N.T.*]

que atañe a la idea de Dios, la inequívoca utilidad de impedir que la *teología* se encarame en la teosofía (extraviándose en conceptos transcendentes que confunden a la razón), o se sumerja en la demonología (en un tipo de representación antropomórfica del ser supremo); que la *religión* no caiga en la *teurgia* (una ilusión fanática de poder tener un sentimiento relativo a otros seres suprasensibles y ejercer a su vez una influencia sobre ellos) o en la *idolatría* (una ilusión supersticiosa de poder hacerse agradable al ser supremo mediante medios distintos a una intención moral) [*].

Pues si a la vanidad o a la osadía del sutilizar se le concede determinar lo más mínimo teóricamente (ampliando así el conocimiento) con respecto a lo que sobrepasa el mundo sensible; si se le
[B 441] permite exagerar su comprensión de la existencia y la | índole de la naturaleza divina, de su entendimiento y su voluntad, así como de las leyes de ambos y las propiedades que se derivan de ello para el
<Ak. V 460> mundo, entonces me gustaría saber dónde y en qué lugar \ se pretende limitar las pretensiones de la razón; pues allí de donde se hayan sacado esa comprensión cabe aguardar mucho más (si para ello basta —como se cree— con aguzar el ingenio). La limitación de tales pretensiones habría de tener lugar conforme a cierto principio y no deberse tan sólo a la constatación de que todos los intentos realizados hasta la fecha con esas pretensiones han resultado fallidos, pues esto no prueba nada contra la posibilidad de un desenlace de más éxito. Pero aquí no es posible admitir otro principio que el siguiente: o bien que no puede determinarse teóricamente nada en absoluto (salvo negativamente), o bien que nuestra razón alberga en su interior una veta todavía inexplotada de quién sabe cuán extensos conocimientos reservados para nosotros y nuestros descendientes. Mas en lo que atañe a la religión, o sea, a la moral en re-

[*] En sentido práctico, idólatra es siempre aquella religión que piensa al ser supremo con unas propiedades según las cuales algo diferente de la moralidad puede servir como condición válida para conformar a su voluntad cuanto puede hacer el hombre. Por muy puro y libre de imágenes sensibles que pueda haberse captado ese concepto desde una perspectiva teórica, desde un punto de vista práctico sigue siendo un *ídolo* [en la primera edición se leía «*ideal*»], al representarse antropomórficamente según la índole de su voluntad.

lación con Dios en cuanto legislador, si el conocimiento teórico de Dios tuviera que ir por delante, la moral habría de regirse según la teología, y no sólo se introduciría una legislación arbitraria y externa de un ser supremo, en lugar de una legislación necesaria e interior, sino que en esa legislación todo cuanto | resultara deficitario [B 442] por lo que hace a nuestra comprensión de aquel ser se extendería hasta la prescripción moral [53], pervirtiendo la religión y haciéndola inmoral.

Con respecto a la esperanza en una vida futura, si en lugar del fin final que nosotros mismos hemos de llevar a cabo conforme a la prescripción de la ley moral, interrogamos a nuestra capacidad teórica de conocimiento por el hilo conductor del juicio de la razón sobre nuestro destino (hilo conductor que sólo se considera como necesario o admisible en referencia a lo práctico), entonces la doctrina del alma, con este propósito, como antes la teología, sólo brinda un concepto negativo de nuestro ser pensante, a saber, que ninguna de sus acciones ni manifestaciones del sentido interno puedan explicarse de modo materialista; por tanto, que a partir de fundamentos especulativos y mediante nuestra capacidad cognoscitiva en su conjunto
... 452
no es posible ningún juicio determinante amplificador sobre su naturaleza separada y sobre la perduración o no perduración de su personalidad tras la muerte. Así pues, como aquí todo queda abandonado al enjuiciamiento teleológico de nuestra existencia desde una perspectiva práctico-necesaria y a la conjetura de nuestra perduración en cuanto condición exigible al fin final que nos es impuesto sin más por la razón, se muestra aquí al mismo tiempo la utilidad (que a primera vista parece ser una pérdida) de que, así como la teología nunca | puede ser para nosotros teosofía, \ la *psicología* racional jamás puede llegar a ser una *pneumatología* en cuanto ciencia amplificadora, al igual que, por otra parte, queda igualmente garantizado que nunca caerá en *materialismo* alguno, sino que supone más bien una simple antropología del sentido interno, esto es, el conocimiento de nuestro yo pensante *en la vida* y en cuanto cono- [B 443] <Ak. V 461>

[53] En la primera edición se leía «cautela» (*Vorsicht*) en lugar de «prescripción» (*Vorschrift*). [N.T.]

cimiento teórico sigue siendo meramente empírico; en cambio, la psicología racional, que atañe a la pregunta sobre nuestra existencia eterna, no supone ciencia teórica alguna, sino que descansa sobre una única conclusión de la teleología moral, al igual que todo su uso resulta simplemente necesario para esta última a causa de nuestro destino práctico.

§ 90. *Del tipo de asentimiento debido a una prueba teleológica* [54] *sobre la existencia de Dios*

A cualquier prueba, ya sea a través de la inmediata exhibición empírica de lo que debe demostrarse (como en la prueba por observación del objeto o experimento), o ya se verifique *a priori* por la razón a partir de principios, no se le exige que *persuada*, sino que *convenza* o que al menos incida sobre la convicción, o sea, que el argumento de-
[B 444] mostrativo | o la conclusión no sea un fundamento de determinación subjetivo (estético) de aprobación (simple apariencia), sino que sea válido objetivamente y suponga un fundamento lógico de conocimiento; pues de lo contrario el entendimiento se ve seduci- 453
do, mas no convencido. De este tipo de prueba aparente es aquel que quizá con un buen propósito, pero con un deliberado encubrimiento de su debilidad, se maneja en la teología natural, cuando se invoca la gran cantidad de pruebas en pro de un origen de las cosas naturales conforme al principio de los fines y se aprovecha el fundamento meramente subjetivo de la razón humana, a saber, su propia propensión a adoptar un único principio en lugar de muchos, con tal de que ello pueda hacerse sin incurrir en contradicción, y allí donde sólo se encuentran algunos o varios requisitos para determinar un concepto, a inventar el resto para cumplimentar arbitrariamente el concepto de la cosa. Pues, ciertamente, si encontramos tantos productos en la naturaleza que son para nosotros indicios de una causa inteligente, ¿por qué en lugar de muchas causas no debe-

[54] Kant escribió «moral» en vez de «teleológica» (según la corrección de Rosenkranz). [*N.T.*]

mos [55] preferir una sola y en ésta un gran entendimiento, \ poder, etc., sino más bien omnisciencia, omnipotencia?; en una palabra, ¿por qué no pensarla como una causa que abarque la razón suficiente de tales propiedades para todas las cosas posibles? Y ¿por qué no atribuir además a este ser originario que todo lo puede no | sólo un entendimiento para las leyes y productos de la naturaleza, sino también, en cuanto causa moral del mundo, una suprema razón práctica moral, dado que merced a este apogeo del concepto se brinda un principio suficiente tanto para la comprensión de la naturaleza como para la sabiduría moral, siendo así que no puede hacerse ninguna objeción medianamente fundada contra la posibilidad de una idea semejante? Si al mismo tiempo se activan los móviles morales del ánimo y se agrega con intensidad retórica un vivo interés a los mismos (del que son tan dignos), quedamos entonces persuadidos de la suficiencia objetiva de la prueba y (en la mayoría de los casos en que se utiliza) también se origina a partir de aquí una saludable apariencia que se sobrepone por completo a cualquier examen del mismo hecho con rigor lógico y que incluso acarrea aversión y repugnancia en su contra, como si dicho examen se sustentara en una duda sacrílega. Contra esto no hay nada que decir, en tanto que se adopte la perspectiva de la utilidad popular. Ahora bien, como ni se puede ni cabe desistir de descomponer esa prueba en las dos partes heterogéneas que encierra este argumento, a saber, lo que atañe a la teleología física y lo que atañe a la teleología moral, dado que la fusión de ambas encubre el auténtico nervio de la prueba e impide saber ante qué parte y cómo habría de prepararse, | para poder defender entonces su validez ante el examen más riguroso (incluso si uno se viera forzado a reconocer la debilidad de nuestra penetración racional ante una parte), constituye un deber para el filósofo (aun suponiendo que él no contase para nada con la exigencia de sinceridad) revelar esa apariencia, por muy saludable que sea, que puede producir tal confusión, y separar lo que pertenece meramente a la persuasión de lo que conduce a la convicción (pues ambas no son sólo sendas definiciones diferentes de la apro-

<Ak. V

[B 445]

454

[B 446]

[55] Vorländer sugiere leer «queremos» donde aquí pone «debemos». [*N.T.*]

bación según el grado, sino incluso conforme a la modalidad), a fin de exponer ostensiblemente con toda claridad la disposición del ánimo en esta prueba y poder someterla francamente al examen más riguroso.

Pero una prueba tendente a la convicción puede a su vez ser de dos tipos, o bien una prueba que debe resolver lo que el objeto sea *en sí*, o bien una prueba que debe resolver lo que el objeto es *para*
<Ak. V 463> *nosotros* (los hombres en general) según los \ principios racionales que nos son necesarios para su enjuiciamiento (una prueba *kat'àlézeian* o *kat'ánthropon*, tomado este último término en su significación universal «para los hombres en general»). En el primer caso se funda sobre principios suficientes para el discernimiento determinante, en el segundo para el reflexionante. En este último caso, cuando descansa so-
[B 447] bre principios simplemente teóricos, nunca puede incidir sobre | la convicción; pero si tiene como base un principio racional práctico (que, por tanto, vale universal y necesariamente), entonces le cabe aspirar a una convicción suficiente con un propósito práctico puro, o sea, a una convicción moral. Mas una prueba *incide sobre la convicción*, sin llegar a convencer, cuando simplemente se la encamina a ello, es decir, cuando sólo contiene dentro de sí fundamentos objetivos para ello, los cuales, aunque todavía insuficientes para alcanzar la certeza, son, sin embargo, de un tipo que no sirven simplemente como fundamentos subjetivos del juicio tendente a la persuasión.

Todos los argumentos demostrativos teóricos son suficientes o bien: 1) para la prueba mediante *silogismos* estrictamente lógicos; o cuando esto no es así, 2) para la *conclusión por analogía*; o cuando ésta tampoco tiene lugar, 3) para la *opinión probable*, o, finalmente, en su mínima expresión, 4) para conjeturar como *hipótesis* un fundamento explicativo meramente posible. Ahora bien, yo mantengo que todos los argumentos demostrativos en general que inciden sobre la convicción teórica, no pueden producir un asentimiento de este tipo, ni en su grado más alto ni en el inferior, si es que debe demostrarse la tesis de la existencia de un ser originario cual un Dios, en la significación adecuada al contenido global de este concepto, a saber, como un autor *moral* del mundo y, por tanto, de tal modo que a tra-
[B 448] vés suyo | se brinde al mismo tiempo el fin final de la creación.

1. Por lo que atañe a la prueba *lógicamente correcta*, que pasa de lo universal a lo particular, se ha explicado suficientemente en la Crítica que como al concepto de un ser que ha de buscarse más allá de la naturaleza no le corresponde ninguna intuición posible para nosotros y como, por tanto, su propio concepto, en tanto que debe verse determinado teóricamente mediante predicados sintéticos, siempre sigue siendo problemático para nosotros, no puede darse en absoluto ningún conocimiento del mismo (merced a lo cual el contorno de nuestro saber teórico se viese ampliado en lo más mínimo), y se ha explicado igualmente que bajo los principios universales de la naturaleza de las cosas no puede subsumirse en modo alguno el concepto particular de un ser suprasensible, para concluir este ser \ a partir de esos principios, porque tales principios valen <Ak. V 464> exclusivamente para la naturaleza en cuanto objeto de los sentidos.

2. Ciertamente, ante dos cosas heterogéneas, incluso en el punto de su heterogeneidad, puede pensarse una de ellas conforme a una *analogía* con la | otra; pero a partir de aquello en que son hete- [B 449] rogéneas no se puede *concluir* por analogía [*] la una de la | otra, [B 450]

456 [*] Analogía (en su acepción cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), en cuanto ésta tiene lugar al margen de la heterogeneidad específica de las cosas o de aquellas propiedades que contienen en sí el fundamento de consecuencias similares (consideradas fuera de esa relación). | Así, ante las acciones artísticas de los animales en comparación con las [B 449] de los hombres pensamos el fundamento de esos efectos en los primeros, que no conocemos, con el fundamento de efectos similares de los hombres (de la razón), que conocemos, como un análogo [56] de la razón y con ello queremos mostrar al mismo tiempo que el fundamento de la capacidad artística animal, bajo la denominación de un instinto, es de hecho específicamente distinta de la razón, si bien el efecto (al comparar v.g. la construcción del castor con la de los hombres) tiene una relación de semejanza. Pero, porque el hombre haga uso de la *razón* para su arquitectura, no puedo concluir de ahí que el castor haya de tener también esa misma capacidad y denominarlo una *conclusión* por analogía. Mas a partir del similar modo de operar de los animales (cuyo fundamento no podemos percibir inmediatamente), comparado con el de los hombres (del que somos inmediatamente conscientes), podemos con toda corrección concluir *por analogía* que los animales también obran conforme a *representaciones* (y no son máquinas, como pretende Descartes) y que, al margen de su heterogeneidad específica, son idénticos a los hombres según el género (en cuanto seres vivos). El principio que nos autoriza a

esto es, no puede transferirse a la otra ese vago distintivo de la diferencia específica. Así, yo puedo pensar también la comunidad de los miembros de una república conforme a reglas del derecho por analogía con la ley de la igualdad de acción y reacción en la atracción y repulsión recíprocas de los \ cuerpos entre sí; pero esas determinaciones específicas (la atracción o repulsión materiales) no puedo transferirlas a esta comunidad y atribuirlas a los ciudadanos, para constituir un sistema que se llama Estado. Asimismo, nos cabe pensar la casualidad del ser originario respecto a las cosas del mundo en cuanto fines naturales por analogía con un entendimiento como fundamento de las formas de ciertos productos que llamamos obras de arte (pues esto sólo se da para el uso teórico o práctico de nuestra capacidad cognoscitiva que hemos de hacer de este concepto, conforme a cierto principio, con respecto a las cosas naturales en el mundo); sin embargo, | del hecho de que entre los seres del mundo haya de atribuirse a un entendimiento la causa de un efecto enjuiciado como artístico, en modo alguno podemos concluir por analogía que también al ser cuya naturaleza es totalmente distinta le corresponda, con respecto a la naturaleza misma, justamente esa misma causalidad que percibimos en el hombre: porque esto concierne precisamente al punto de heterogeneidad pensada entre una causa condicionada sensiblemente con respecto a sus efectos y el ser

<Ak. V 465> [B 451]

concluir así radica en la identidad del fundamento, al contar en un mismo género a los animales y a los hombres en cuanto hombres, con respecto a la determinación mencionada, cuando los comparamos según sus acciones externas. Es así *per ratio*. Igualmente, puedo pensar por analogía un entendimiento para la causa suprema del mundo, al comparar sus productos conformes a fin en el mundo con las obras de [B 450] arte de los hombres, pero no puedo *concluir* por | analogía esas propiedades en tal entendimiento, porque aquí falta justamente el principio de posibilidad de semejante modo de concluir, a saber, la *paritas rationis*, para contar en uno y el mismo género al ser supremo y al hombre (a la vista de sus respectivas causalidades). La causalidad de los seres del mundo, que siempre está condicionada sensiblemente (igual que por el entendimiento), no puede transferirse a un ser que no tiene en común con ellos ningún concepto genérico más que el de una cosa en general.

[56] En la segunda edición se leía «disposición» (*Anlage*) en lugar de «análogo» (*Analogon*), lo que fue corregido en la tercera edición y estaba bien en la primera. [*N.T.*]

originario suprasensible en su propio concepto, y, por tanto, no puede serle transferido a éste. Justo el hecho de que yo debo pensar la causalidad divina por analogía con un entendimiento (cuya capacidad nosotros no podemos conocer en ningún otro ser salvo el hombre condicionado sensiblemente) prohíbe atribuirle a dicha causalidad tal entendimiento en sentido estricto [*].

3. El *opinar* no tiene lugar en los juicios *a priori*, sino que mediante ellos o bien se conoce algo como enteramente cierto, o bien no se conoce nada en absoluto. Pero aunque los argumentos de los
que partimos (aquí, los fines en el mundo) sean empíricos, | con [B 452]
ellos no se puede opinar más allá del mundo sensible ni conceder la más mínima aspiración de probabilidad a tan audaces juicios. Pues la probabilidad es una parte de una certeza posible en cierta serie de fundamentos (los fundamentos de tal serie se comparan con la razón suficiente como las partes con un todo), certeza para la cual esa
razón \ insuficiente tiene que poder completarse. Mas como en <Ak. V 466
cuanto argumentos demostrativos de la certeza de uno y el mismo juicio tales fundamentos tienen que ser homogéneos, pues de lo contrario no constituirían conjuntamente una magnitud (cual es la
... 458 certeza), resulta entonces que una parte de la misma no puede hallarse dentro de los límites de la experiencia posible y otra fuera de la experiencia posible. Con lo cual, como los argumentos meramente empíricos no conducen a nada suprasensible y como lo que falta en su serie tampoco puede completarse con nada, resulta entonces que en el intento de alcanzar mediante ellos lo suprasensible y un conocimiento del mismo, no se da la más mínima aproximación, ni consecuentemente tampoco se da ninguna probabilidad en un juicio sobre lo suprasensible mediante argumentos sacados de la experiencia.

4. Lo que debe servir como *hipótesis* para explicar la posibilidad de un fenómeno dado ha de tener cuando menos plenamente ase-

[*] Con ello no se echa de menos lo más mínimo al representarse la relación de este ser con el mundo, tanto en lo que atañe a las consecuencias teóricas como prácticas de este concepto. Pretender escudriñar lo que sea en sí mismo es una indiscreción tan estéril como sin objeto.

gurada su propia posibilidad. Basta con que en una hipótesis renuncie al conocimiento de la realidad (que todavía se afirma en una
[B 453] opinión | dada por probable); no puedo hacer más concesiones, cuando menos no puede ponerse en duda la posibilidad de aquello que pongo como fundamento de una explicación, porque de lo contrario las vanas quimeras no tendrían fin. Pero sería una presuposición totalmente infundada conjeturar la posibilidad de un ser suprasensible definido conforme a ciertos conceptos, allí donde no se dan ninguna de las condiciones requeridas para un conocimiento, el cual descansa sobre la intuición, dejando, por tanto, tan sólo como criterio de tal posibilidad el mero principio de contradicción (el cual no puede probar nada más que la posibilidad del pensar y no la del propio objeto pensado).

El resultado de todo ello es que la razón humana no puede ofrecer ninguna prueba en sentido teórico para la existencia del ser originario como divinidad o del alma en cuanto espíritu inmortal, ni tan siquiera para suscitar el menor grado de asentimiento, al no haber para nosotros ninguna materia que determine las ideas de lo suprasensible, toda vez que nosotros tenemos que sacar esa materia de las cosas inmersas en el mundo sensible y semejante materia no se adecua en absoluto a tal objeto, si bien sin determinación alguna del mismo no resta sino el concepto de un «Algo» no-sensible, concep-
[B 454] to que contiene el fundamento último | del mundo sensible, fundamento que no constituye conocimiento alguno (como ampliación del concepto) de su índole interna.

<Ak. V 467> \ § 91. *Del tipo de asentimiento suscitado por una fe práctica*

Cuando consideramos simplemente el modo como algo puede ser *para nosotros* (conforme a la índole subjetiva de nuestra capacidad representativa) objeto de conocimiento (*res cognoscibilis*), entonces los conceptos no se cotejan con los objetos, sino simplemente con nuestras capacidades cognoscitivas y con el uso que éstas pueden hacer de la representación dada (con un propósito teórico o práctico); y la cuestión de si un ser es o no cognoscible no es una cues-

tión que se refiera a la posibilidad de las cosas mismas, sino a nuestro conocimiento de ellas.

Ahora bien, las cosas *cognoscibles* son de tres tipos: *cosas de la opinión (opinabile)*, *hechos (scibile)* y *cuestiones de fe (mere credibile)*.

1. Los objetos de las simples ideas de la razón, que no pueden presentarse de ningún modo en una experiencia posible, tampoco son en esa medida cosas *cognoscibles* y, por tanto, con respecto a ellos, no se puede ni tan siquiera *opinar*; pues | opinar *a priori* ya es ab- [B 455]
surdo de suyo y supone el camino que va derecho hacia las más depuradas quimeras. Así pues, o bien nuestra tesis *a priori* es cierta, o bien no contiene absolutamente nada que pueda suscitar asentimiento. Por tanto, las *cosas de la opinión* siempre son objetos de un conocimiento de experiencia al menos posible en sí (objetos del mundo sensible), experiencia que sólo es imposible *para nosotros* conforme al grado de la capacidad que poseemos. Así, el éter de los físicos modernos [57], un fluido elástico que impregna todas las otras materias (con las cuales se entremezcla íntimamente), es una mera cosa de la opinión, si bien es de tal especie que siempre podría percibirse si los sentidos externos se agudizaran hasta un grado ex-
460 tremo; sin embargo, nunca será expuesto a observación o experimento algunos. Conjeturar habitantes racionales en otros planetas es cosa de la opinión, ya que si pudiéramos acercarnos a esos planetas, lo cual es posible de suyo, podríamos resolver mediante la experiencia si existen o no; pero jamás nos acercaremos tanto y así seguirá siendo esto materia de opinión. Ahora bien, opinar que en el universo material hay espíritus puros y sin cuerpo capaces de pensar (si, como va de suyo, se rechazan ciertos fenómenos reales dados por tales) equivale a fantasear y no es en absoluto \ cosa de la <Ak. V 468>
opinión, sino una simple idea, lo que resta cuando se sustrae todo lo material de un ser pensante y, sin embargo, se le | sigue dejando [B 456]
el pensar. Mas nosotros no podemos resolver la cuestión de si persiste el pensar (algo que sólo conocemos en el hombre, o sea, en conexión con un cuerpo). Semejante cosa es un *ente sutil* (*ens rationis ra-*

[57] Cfr. Leonhard Euler, *Briefe an eine deutsche Prinzessinn* [*Cartas a una princesa alemana*], 1769-1773, I, pp. 61-62; cfr. Ak. II 378, XIV 407 y XXIX 86. [*N.T.*]

tiocinantis), no un *ente de razón* (*ens rationis ratiocinatae*); sin embargo, de este último es posible presentar la realidad objetiva de su concepto, al menos de un modo suficiente para el uso práctico de la razón, dado que dicho uso posee sus peculiares principios *a priori* apodícticamente ciertos e incluso así lo exige (postula).

2. Los objetos para conceptos cuya realidad objetiva puede probarse (ya sea a través de la razón pura o por la experiencia y, en el primer caso, a partir de datos teóricos o prácticos de dicha razón, pero en todos los casos por medio de la intuición que les corresponda) son *hechos* (*res facti*) [*]. Eso es lo que son las propiedades matemáticas de las magnitudes (en la geometría), al ser susceptibles
[B 457] de una *exhibición a priori* para el uso teórico de la razón. | Además, son igualmente hechos las cosas o modalidades de dichas cosas que pueden evidenciarse por la experiencia (propia o ajena por medio de testimonios). Pero algo muy notable es que entre los hechos se encuentra incluso una idea de la razón (idea que en sí no es susceptible de exhibición alguna en la intuición y cuya posibilidad, por tanto, tampoco es susceptible de ninguna prueba teórica) y ésta es la idea de *libertad*, cuya realidad, como un peculiar tipo de causalidad (cuyo concepto sería transcendente desde una perspectiva teórica), ... 461
cabe evidenciar mediante leyes prácticas de la razón pura y conforme a dichas leyes en acciones efectivas, o sea, en la experiencia. Entre todas las ideas de la razón la libertad es la única idea cuyo objeto es un hecho y tiene que contabilizarse entre los *scibilia*.

<Ak. V 469> \ 3. Los objetos que han de pensarse *a priori* en relación al uso conforme al deber de la razón pura práctica (ya sea como consecuencias o como fundamentos), pero que son transcendentes para el uso teórico de la razón, son simples *cuestiones de fe*. Tal es el *sumo bien* a realizar en el mundo mediante la libertad, cuyo concepto no

[*] Aquí tomo —me parece que atinadamente— el concepto de un hecho en un sentido más amplio del que habitualmente tiene esta palabra. Pues cuando se trata de la relación de las cosas con nuestras capacidades cognoscitivas no es necesario, ni tan siquiera factible, restringir esa expresión simplemente a la experiencia efectiva, toda vez que una experiencia meramente posible resulta ya suficiente para hablar de tales cosas simplemente como objetos de un determinado tipo de conocimiento.

puede demostrarse según su realidad objetiva en ninguna experiencia posible para nosotros y por ende suficiente para el uso teórico de la razón, si bien la razón práctica pura ordena su uso | para la [B 458] mejor realización posible de aquel fin, con lo cual ha de conjeturarse como posible. Este efecto ordenado, *junto a las únicas condiciones pensables para nosotros de su posibilidad*, cual son la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, son *cuestiones de fe* (*res fidei*), y ciertamente las únicas entre todos los objetos que pueden llamarse así [*]. Pues aun cuando haya de creerse lo que sólo podemos aprender de la experiencia ajena mediante *testimonio*, esto no supone de suyo una cuestión de fe, ya que para *uno* de tales testigos sí supuso una experiencia propia o un hecho, o se presupone como tal. Además, ha de ser posible alcanzar el saber por este camino (la creencia histórica); los objetos de la historia y la geografía, como todo cuanto sabemos cuando menos posible según la índole de nuestras capacidades cognoscitivas, no pertenece al ámbito de las cuestiones de fe, sino al de los hechos. Sólo los objetos de la razón pura | pueden [B 459] ser en cualquier caso cuestiones de fe, mas no en cuanto objetos de la mera razón pura especulativa, pues ahí ni siquiera pueden contabilizarse con seguridad entre las cosas, esto es, entre los objetos de
462 aquella experiencia posible para nosotros. Son ideas, esto es, conceptos a los que no puede asegurárseles teóricamente la realidad objetiva. En cambio, el sumo fin final que nosotros mismos hemos de realizar, es decir, lo único a través de lo cual podemos hacernos dignos de ser nosotros mismos el fin final de la creación, es una idea que para nosotros tiene realidad práctica en sentido objetivo y es una cosa; sin embargo, como a ese concepto \ no podemos procurarle esa realidad con un propósito teórico, es una mera cuestión de <Ak. V 470> fe de la razón pura; pero junto a él también los son al mismo tiempo Dios y la inmortalidad, como únicas condiciones bajo las cuales

[*] Pero las cuestiones de fe no son por ello *artículos de fe*, si por ello se comprende aquellas cuestiones de fe a cuya *profesión de fe* (interna o externa) puede uno verse obligado; la teología natural no alberga tales artículos. Pues como en cuanto cuestiones de fe no pueden sustentarse sobre pruebas teóricas (igual que los hechos), se trata tan sólo de un libre asentimiento, con tal de que sea conciliable con la moralidad del sujeto.

podemos pensar, según la índole de nuestra razón (la humana), la posibilidad de aquel efecto del uso conforme a leyes de nuestra libertad. Mas el asentimiento a las cuestiones de fe es un asentimiento con un propósito práctico puro, esto es, una fe moral que no prueba nada para el conocimiento racional puro teórico, sino simplemente para el práctico, enderazado al cumplimiento de sus deberes, y que no amplía para nada la especulación o las reglas prácticas de la prudencia conforme al principio del amor propio [58]. Si el principio supremo de todas leyes morales es un postulado, entonces queda copostulada por ello al mismo tiempo la posibilidad
[B 460] de su objeto supremo, o sea, | la condición bajo la cual podemos pensar esa posibilidad. Ahora bien, no por ello el conocimiento de esta última posibilidad se torna un saber ni una opinión relativos a la existencia y la índole de esas condiciones como un tipo de conocimiento teórico, sino como simple supuesto en una alusión práctica que nos es ordenada para el uso moral de nuestra razón.

Incluso si aparentemente pudiéramos fundamentar un concepto *determinado* de una causa inteligente del mundo sobre esos fines de la naturaleza que la teleología física nos presenta con tanta profusión, con todo, la existencia de tal ser no sería una cuestión de fe. 463
Pues como dicho ser no se conjetura en pro del cumplimiento de mi deber, sino sólo para la explicación de la naturaleza, no pasaría de ser una mera opinión y una hipótesis más adecuada a nuestra razón. Ahora bien, esa teleología no lleva en modo alguno hacia un concepto determinado de Dios, que, por el contrario, únicamente se encuentra en el concepto de una causa moral del mundo, ya que sólo éste indica el fin final, al cual sólo podemos adscribirnos en tanto que nos comportemos conforme a cuanto la ley moral nos impone como fin final obligándonos para con ello. Por consiguiente, el concepto de Dios sólo obtiene el privilegio de valer como cuestión de fe en nuestro asentimiento gracias a su relación con el objeto de nuestro deber, en cuanto condición de posibilidad para alcanzar el
[B 461] fin final del mismo; | en cambio, ese mismo concepto no puede ha-

[58] «O las reglas prácticas de la prudencia conforme al principio del amor propio» es un añadido de la segunda edición. [*N.T.*]

cer valer su objeto como un hecho, porque, aunque la necesidad del deber esté bien clara para la razón práctica, la consecución de su fin final, en cuanto no se halla por completo bajo nuestro poder, sólo se conjetura en pro del uso práctico \ de la razón y, por tanto, <Ak. V 471> no es tan necesario desde un punto de vista práctico como el deber mismo [*].

| La *fe* (como *habitus*, no como *actus*) es el tipo de pensar moral [B 462] de la razón al asentir ante aquello que resulta inaccesible para el conocimiento teórico. Así pues, la fe es el perseverante principio del ánimo para conjeturar como verdadero aquello que resulta necesario presuponer en cuanto condición de posibilidad del supremo fin

[*] El fin final que la ley moral nos impone secundar no supone el fundamento del deber, ya que dicho fundamento radica en la ley moral, la cual guía categóricamente como principio práctico formal, al margen del objeto de la capacidad desiderativa (la materia del querer) y por ende de todo fin. La índole formal de mis acciones (subordinación de las mismas bajo el principio de la universalizabilidad), lo único en lo que consiste su valor moral intrínseco, se halla enteramente bajo nuestro poder; y yo puedo hacer completa abstracción de la posibilidad o viabilidad de los fines que me veo obligado a secundar conforme a esa ley (habida cuenta
464 de que en tales fines sólo estriba el valor externo de mis acciones), como de algo que jamás está plenamente bajo mi poder, para no ver sino lo que concierne a mi hacer. Ahora bien, el propósito de secundar el fin final de todo ser racional (armonizando cuanto sea posible la felicidad con el deber [59]), queda impuesta, sin embargo, por la ley del deber. Mas la razón especulativa no comprende en absoluto su viabilidad (ni por parte de nuestra propia capacidad física ni por parte del concurso de la naturaleza); a partir de tales causas la razón especulativa, en la medida que podemos juzgar razonablemente, más bien ha de considerar como vana e infundada la bienintencionada expectativa de que nuestro buen comportamiento se vea coronado con el éxito por parte de la simple naturaleza (tanto dentro como fuera de nosotros), sin conjeturar a Dios y a la | inmortalidad; y si pudiera tener- [B 462] se plena certeza de tal juicio, tendría que considerar a la ley moral como un mero engaño de nuestra razón desde un punto de vista práctico. Sin embargo, como la razón especulativa se convence cabalmente de que esto último nunca puede darse, pero en cambio aquellas ideas cuyo objeto está más allá de la naturaleza pueden pensarse sin contradicción, entonces para no caer en contradicción consigo misma tendrá que reconocer como reales aquellas ideas en pro de su propia ley práctica y la tarea impuesta por ella, o sea, en una vertiente moral.

[59] En la segunda edición se lee «propósito» (*Absicht*) donde aquí dice «deber» (*Pflicht*), tal como fue corregido en la tercera edición y estaba bien en la primera. [*N.T.*]

final moral [*], aunque nosotros no podamos comprender su posibi-
<Ak. V 472> lidad, \ | al igual que tampoco podemos comprender su imposibili-
[B 463] dad. La fe (sin más) es una confianza en la realizabilidad de un propósito cuya promoción es un deber, si bien nos resulta *incomprensible* la posibilidad de su ejecución (y, por consiguiente, tampoco podamos comprender la posibilidad de las únicas condiciones pensables para nosotros). Por tanto, la fe que se refiere a objetos particulares que no son objetos del saber u opinar posibles (en cuyo último caso, sobre todo en el ámbito histórico, ha de llamarse credulidad y no fe) es enteramente moral. No es un libre asentimiento de aquello para lo cual han de encontrarse pruebas dogmáticas de cara al discernimiento teórico determinante, ni tampoco de aquello a lo que estamos obligados, sino de aquello que conjeturamos en pro de un propósito conforme a leyes de la libertad; mas no, como en el caso de la opinión, sin una razón suficiente, sino como fundamen-
[B 464] tada en la razón *de modo suficiente para su propósito* (si bien | sólo con respecto a su uso práctico); pues sin ello, al contravenir la exigencia probatoria de la razón teórica (relativa a la posibilidad del objeto de la moralidad), el modo de pensar moral carece de una firme perseverancia y titubea entre los mandatos prácticos y las dudas teóricas. Ser *incrédulo* significa adherirse a la máxima de no creer los

[*] Es una confianza en la promesa de la ley moral [60], mas no como una promesa que esté contenida en dicha ley, sino que yo la introduzco allí y ciertamente por motivos morales suficientes. Pues ninguna ley de la razón puede ordenar un fin final sin prometer simultáneamente, si bien de un modo incierto, la realizabilidad de dicho fin y autorizar asimismo el asentimiento de las únicas condiciones bajo las cuales puede pensar esto nuestra razón. La palabra *fides* ya expresa también esto; y sólo puede parecer sospechoso el modo como esa expresión
[B 463] y esta peculiar idea se | introduce en la filosofía \ moral, al haberse incorporado a
<Ak. V 472> ésta por primera vez con el cristianismo y la adopción de tal término acaso pudiera parecer una aduladora emulación de su lenguaje. Pero éste no es el único caso en que esa encantadora religión, en la sencillez de su discurso, ha enriquecido a la filosofía con conceptos morales mucho más precisos y puros que los proporcionados hasta ese momento por la filosofía, si bien una vez que ya están ahí son *libremente* aprobados por la razón y admitidos como conceptos a los que la razón hubiera podido llegar por sí misma.

[60] Lo que sigue hasta el punto fue añadido en la primera edición. [*N.T.*]

testimonios en general; pero el *descreído* es quien niega toda validez a esas ideas de la razón porque su realidad adolece de una fundamentación *teórica*. Por tanto, el descreído juzga dogmáticamente. Sin embargo, un *descreimiento* dogmático no puede coexistir con una máxima moral predominante en el modo de pensar (pues la razón no puede ordenar perseguir un fin reconocido como una quimera), si bien sí puede hacerlo una *fe dubitativa* para la cual la falta de convicción mediante fundamentos de la razón especulativa sólo supone un obstáculo al que una visión crítica de los límites de dicha razón puede quitarle influjo sobre la conducta e \ introducir como com- <Ak. V 47
pensación un preponderante asentimiento práctico.

* * *

Cuando, en el lugar de ciertas tentativas erróneas, uno quiere introducir en la filosofía algún otro principio y procurarle influencia, resulta | enormemente satisfactorio comprender cómo y por qué [B 465]
fracasaron esas tentativas.

Dios, libertad e *inmortalidad del alma* son los problemas a cuya solución tienden todos los aprestos de la metafísica como hacia su último y único fin. Se creyó que la doctrina acerca de la libertad sólo
466 era necesaria como condición negativa para la filosofía práctica, mientras que la doctrina sobre Dios y la índole del alma, perteneciente a la filosofía teórica, tenía que presentarse de suyo y por separado, para luego vincular ambas doctrinas con aquello que ordena la ley moral (lo que sólo es posible bajo la condición de la libertad) y consumar así una religión. Pero pronto pudo verse que tales tentativas habían de malograrse. Pues a partir de conceptos meramente ontológicos relativos a las cosas en general o a partir de la existencia de un ser necesario no cabe constituir en absoluto, mediante predicados que se den en la experiencia y que, por tanto, puedan servir para el conocimiento, ningún concepto determinado de un ser originario; mas el concepto que vino a fundarse sobre la experiencia de la finalidad física de la naturaleza no podía a su vez brindar ninguna prueba suficiente para la moral ni por ende para el conocimiento de un Dios. El conocimiento del alma por medio de la experiencia (que sólo obtenemos en esta vida) tampoco podía procurar un concepto relativo a su naturaleza inmortal satisfactorio

[B 466] para la | moral. *Teología y pneumatología*, en cuanto problemas relativos a las ciencias de un razón especulativa, no pueden llevarse a cabo mediante datos y predicados empíricos, ya que su concepto trasciende todas nuestras capacidades cognoscitivas. La determinación de ambos conceptos, tanto de Dios como del alma (con respecto a su inmortalidad) sólo puede verificarse mediante predicados que, aun cuando ellos mismos sólo sean posibles a partir de un fundamento suprasensible, hayan de probar pese a todo su realidad en la experiencia, pues únicamente así pueden hacer posible un conocimiento relativo a seres totalmente suprasensibles. Ahora bien, el único concepto de ese tipo que cabe encontrar en la razón humana
<Ak. V 474> es el \ concepto de la libertad del hombre bajo leyes morales, junto al fin final que la razón prescribe merced a dichas leyes, siendo así que ese fin y estas leyes resultan idóneas para atribuir, respectivamente, al autor de la naturaleza y al hombre aquellas propiedades que contienen la condición de posibilidad necesaria para ambos conceptos; de suerte que a partir de esta idea puede concluirse la existencia y la índole de aquellos seres, que de lo contrario permanecerían eternamente ocultos para nosotros.

Así pues, el fundamento del erróneo propósito de demostrar a Dios y a la inmortalidad por una vía meramente teórica estriba en que por ese camino (el de los conceptos de la naturaleza) no es posible en absoluto ningún conocimiento de lo suprasensible. En cambio, la razón de que esto tenga éxito por el camino de la moral (el
[B 467] del | concepto de la libertad) es que aquí lo suprasensible situado en su raíz (la libertad) no sólo proporciona materia para el conocimiento de otro suprasensible (del fin final moral y de las condiciones de su viabilidad) a través de una determinada ley de la causalidad, sino que también evidencia su realidad como un hecho en las acciones, aunque justamente por ello tampoco puede brindar ningún otro argumento demostrativo válido salvo con un propósito práctico (que también es el único del que precisa la religión).

En este punto sigue siendo muy notable que entre las tres ideas de la razón pura, *Dios, libertad* e *inmortalidad*, la idea de libertad es el único concepto de lo suprasensible que prueba su realidad objetiva (por medio de la causalidad pensada en él) en la naturaleza me-

diante su posible efecto en ella y precisamente por ello hace posible el enlace de las otras dos ideas con la naturaleza, así como el enlace de las tres hace posible una religión; y también es harto notable que poseamos en nosotros mismos la idea de lo suprasensible, pero que también por ello tengamos la idea de lo suprasensible fuera de nosotros, aunque sólo sea capaz de determinar un conocimiento desde el punto de vista práctico, pero de cuya consecución la filosofía simplemente especulativa tuvo que desesperar (al no poder dar de la libertad sino un concepto meramente negativo); con lo cual el concepto de libertad (como concepto | fundamental de toda [B 468]
ley práctica) puede hacer que la razón amplíe aquellos límites dentro de los cuales todo concepto (teórico) de la naturaleza tendría que haber permanecido circunscrito sin esperanza alguna.

\ *Observación general a la teleología* <Ak. V 475>

Si entre los restantes argumentos de la filosofía nos preguntamos por el rango del argumento moral que demuestra la existencia de
468 Dios sólo como cuestión de fe para la razón pura práctica, puede hacerse fácilmente un inventario de todas sus posesiones, comprobándose entonces que aquí no cabe elegir, sino que ante una crítica imparcial su capacidad teórica ha de renunciar de suyo a todas sus pretensiones.

Dicha crítica ha de fundamentar ante todo cualquier asentimiento relativo a hechos, si tal asentimiento no debe ser plenamente infundado; y en la pruebas sólo puede haber lugar para esta única diferencia, o sea, si puede fundamentarse sobre ese hecho un asentimiento a la consecuencia sacada de él como *saber* para lo teórico, o bien simplemente como *fe* para el conocimiento práctico. Todos los hechos pertenecen, o bien al *concepto de la naturaleza*, que prueba su realidad en los objetos de los sentidos dados (o que puedan darse) con anterioridad a todos los conceptos naturales; o bien al *concepto de libertad*, que evidencia suficientemente su realidad mediante la causalidad de la razón con respecto a ciertos efectos posibles por ella en el mundo de los sentidos y que la razón postula irrefu-

tablemente en la ley moral. El concepto de la naturaleza (que pertenece simplemente al conocimiento teórico) es o bien metafísico y
[B 469] plenamente *a priori*, o bien físico, esto es, *a posteriori* | y entonces, necesariamente, sólo resulta pensable a través de una experiencia determinada. El concepto metafísico de la naturaleza (que no presupone ninguna experiencia determinada) es, por tanto, ontológico.

La prueba *ontológica* de la existencia de Dios a partir del concepto de un ser originario consiste en que o bien concluye la existencia absolutamente necesaria a partir de los únicos predicados ontológicos mediante los cuales puede pensarse dicho ser, o bien concluye los predicados del ser originario a partir de la absoluta necesidad de la existencia de una cosa, sea cual sea ésta; pues al concepto de un ser originario pertenece, para que no sea derivado, la necesidad incondicionada de su existencia y (para representarse esta necesidad) su cabal determinación mediante el concepto de tal ser. Se creyó encontrar ambos requisitos en el concepto de la idea ontológica de un *ser realísimo*, y así surgieron dos pruebas metafísicas.

La prueba que se sustenta sobre el concepto simplemente metafísico de la naturaleza (la prueba ontológica en sentido estricto)
V 476> concluía a partir del concepto del ser \ realísimo su existencia absolutamente necesaria; pues si no existiera (viene a decir), le faltaría una realidad, la existencia. La otra (que también recibe el nombre de prueba metafísico-*cosmológica*) concluía a partir de la necesidad de la existencia de alguna cosa (algo que ha de aceptarse toda vez que en la autoconsciencia nos es dada una existencia) su
[B 470] cabal determinación en cuanto ser realísimo: | porque todo cuanto existe ha de hallarse cabalmente determinado, pero lo absolutamente necesario (o sea, lo que *nosotros* debemos reconocer como tal y por ende *a priori*) ha de hallarse cabalmente determinado *mediante su concepto*, lo que sólo es el caso en el concepto de una cosa realísima. No es necesario descubrir aquí lo que hay de sofístico en ambas conclusiones, pues ya ha quedado hecho en otro lugar; basta observar que por mucho que quepa defenderlas mediante todo tipo de sutilezas dialécticas, tales pruebas nunca podrían traspasar el coto académico para llegar hasta los profanos ni pueden tener la menor influencia sobre el entendimiento simplemente sano.

La prueba fundada sobre un concepto de la naturaleza que sólo puede ser empírico, pero que, sin embargo, debe traspasar los límites de la naturaleza como conjunto de los objetos de los sentidos, no puede ser otra que la de los *fines* de la naturaleza, cuyo concepto ciertamente no puede darse *a priori*, sino sólo a través de la experiencia, pero que, sin embargo, sí promete acerca del fundamento originario de la naturaleza el único concepto, entre todos los que podemos pensar, que remite a lo suprasensible, o sea, el concepto de un entendimiento supremo como causa del mundo; algo que, de hecho, este concepto también cumple perfectamente conforme a los principios del discernimiento reflexionante, esto es, según la índole de nuestra capacidad cognoscitiva (humana). Ahora bien, todo depende de si a partir de esos mismos datos dicha prueba es capaz de procurar este concepto de un ser *supremo* independiente e inteligente, como también lo sería el concepto de un Dios, es decir, del autor de un mundo bajo leyes morales, de tal modo que ese concepto esté suficientemente determinado para proporcionar la idea relativa a un fin final de la existencia del mundo, al margen de que demandemos un concepto teóricamente satisfactorio del ser origi-
470 nario con vistas al conocimiento global de la naturaleza o demandemos un concepto práctico de cara a la religión.

Este argumento tomado de la teleología física es digno de respeto. Resulta tan convincente para el entendimiento común como para el pensador | más sutil; y Reimarus [61] en su obra todavía [B 471]
no superada, donde desarrolla prolijamente este argumento con la \ <Ak. V 4
profundidad y claridad que le son propias, ha conquistado por ello un mérito inmortal. Mas ¿de dónde cobra esta prueba tan poderoso influjo sobre el ánimo, especialmente en el enjuiciamiento reali-

[61] Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), representante de la primera Ilustración alemana, defendió un racionalismo teológico de corte wollfinano contra el panteísmo de Spinoza y el materialismo de Lamettrie. La obra a la que se refiere Kant es muy problablemente ésta: *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet* [*Las verdades primordiales de la religión natural, explicadas y puestas a salvo de un modo asequible en diez tratados*] (Hamburgo, 1754; cfr. 3.ª ed. corregida ya aumentada, Hamburg, 1766: IV. Tratado. «Sobre Dios y los designios divinos en el mundo», § 5, pp. 217-219). [*N.T.*]

zado fríamente por la razón (toda vez que la emoción y exaltación del ánimo por los prodigios de la naturaleza sólo podrían contar para la persuasión), hasta brindar una total y serena aprobación? Desde luego, no de todos esos fines físicos que apuntan hacia un entendimiento insondable en la causa del mundo, pues dichos fines no son suficientes para satisfacer la necesidad de la razón al preguntarse lo siguiente: ¿para qué existen todos esos artificios de la naturaleza, para qué existe el hombre mismo, en dónde hemos de detenernos como último fin de la naturaleza que nos es posible pensar? ¿Para qué existe la naturaleza en su conjunto y cuál es el fin final de tan magno y variopinto arte? A la razón no puede satisfacerle que todo ese arte haya sido creado para disfrutarlo o intuirlo, contemplarlo y admirarlo (lo cual, si nos quedamos en ello, no sería sino un goce de otra especie), ni que eso sea el último fin final por el que existe el mundo y el propio hombre; pues la razón antepone un valor personal que sólo el hombre puede darse como única condición bajo la cual él y su existencia pueden ser un fin final. En ausencia de tal valor (lo único susceptible de un concepto determinado) los fines de la naturaleza no satisfacen la demanda de un fin final, principalmente porque no pueden suministrar ningún
concepto *determinado* del ser supremo omnisuficiente (y por ello del 471
único ser al que cabe denominar propiamente *supremo*), ni las leyes
[B 472] conforme a las cuales un entendimiento es causa del mundo. |

Así pues, que la prueba físico-teleológica convenza como si al mismo tiempo fuese una prueba teleológica no se debe al uso [62] de las ideas relativas a fines de la naturaleza como otros tantos argumentos empíricos en pro de un entendimiento *supremo*, sino que el argumento moral, que cualquier hombre alberga y que le conmueve tan íntimamente, viene a entremezclarse inadvertidamente con la conclusión según la cual al ser que se revela de un modo tan inconcebiblemente artístico en los fines de la naturaleza se le atribuye también un fin final, o sea, sabiduría (aun sin verse autorizado a ello por la percepción de tales fines) y, por tanto, suple arbi-

[62] Kant escribió «esfuerzo» (*Bemühung*) donde aquí dice «uso» (*Benutzung*), siendo ésta una corrección de Haterstetin. [*N.T.*]

trariamente las deficiencias que sigue teniendo aquel argumento físico-teleológico. De hecho, sólo el argumento moral acarrea, asimismo tan sólo desde un punto de vista moral, la convicción ante la que todo el mundo experimenta íntimamente su \ aprobación; <Ak. V 471> pero el argumento físico-teleológico sólo tiene el mérito de guiar al ánimo en la contemplación del mundo por el camino de los fines, encaminándolo con ello hacia un autor *inteligente* del mundo, como quiera que luego la referencia moral a los fines y la idea de un legislador igualmente moral, que sea autor del mundo en cuanto concepto teológico [63], parece desarrollarse de suyo a partir de ese argumento, si bien se trata de una pura adición.

En este punto cabe conformarse en lo sucesivo con el discurso habitual. Pues al sano y común entendimiento suele costarle separar los distintos principios que él entremezcla, argumentando real y correctamente tan sólo a partir de uno de ellos, cuando esa separación exige mucha meditación. Pero el argumento moral sobre la existencia de Dios no *completa* la prueba físico-teleológica como si viniese a consumar dicha prueba, sino que constituye | una prueba especial [B 473] que *suple* su falta de convicción, mientras que la físico-teleológica de hecho no puede conseguir sino guiar a la razón, en el enjuiciamien-
472 to del fundamento de la naturaleza y de su contingente pero admirable orden que sólo llegamos a conocer mediante la experiencia, hacia la causalidad de una causa que contiene el fundamento de la naturaleza según fines (y que según la índole de nuestra capacidad cognoscitiva hemos de pensar como causa inteligente) y llamar la atención sobre dicha causa, predisponiéndonos a la prueba moral. Pues lo requerido para este último concepto [64] es tan esencialmente distinto de todo cuanto puedan contener y enseñar los conceptos de la naturaleza que para brindar de un modo satisfactorio para la teología el concepto de un ser originario y concluir su existencia, se precisa un argumento y una prueba especiales totalmente

[63] En la segunda edición se lee «teórico» (*theoretischer*) donde aquí dice «teleológico» (*theleologischer*), tal como ser corrigió en la tercera edición y estaba bien en la primera. [*N.T.*]

[64] Erdmann sugiere leer «prueba» (*Beweise*) donde aquí pone «concepto» (*Begriffe*). [*N.T.*]

independientes de los precedentes. La prueba moral (que desde lue-
go sólo demuestra la existencia de Dios desde una perspectiva prác-
tica, si bien ineludible, de la razón) seguiría conservando toda su
fuerza aun cuando no encontrásemos en el mundo ninguna materia
para la teleología física o aunque dicha materia fuera equívoca. Cabe
pensar que los seres racionales se vieran rodeados por una naturale-
za que no mostrase ninguna huella nítida de organización, sino tan
sólo los efectos de un mero mecanismo de la materia bruta, merced
a lo cual pareciera no darse en la versatilidad de algunas formas y
relaciones teleológicas meramente casuales ningún fundamento para
concluir un autor inteligente; entonces tampoco se daría pretexto
<Ak. V 479> alguno para una \ teleología física y pese a ello la razón, que aquí
no recibe ninguna guía a través de los conceptos de la naturaleza,
hallaría en el concepto de libertad y en las ideas morales sustenta-
[B 474] das sobre dicho concepto una razón suficiente | de tipo práctico
para postular el concepto del ser originario adecuado a tales ideas,
o sea, como una divinidad, y para postular a la naturaleza (incluso
a nuestra propia existencia) como un fin final conforme con esa di-
vinidad y sus leyes, y todo ello, ciertamente, por consideración al
ineludible mandato de la razón práctica. Ahora bien, el que en el
mundo real se dé para los seres racionales inmersos en él abundan-
te material para la teleología física (lo que justamente no sería ne-
cesario), viene a suponer una deseable confirmación para el argu-
mento moral, por cuanto la naturaleza es capaz de presentar algo
análogo a las ideas (morales) de la razón. Pues el concepto de una
causa suprema que posee entendimiento (lo cual dista mucho de ser
suficiente para una teología) recibe por ello una realidad suficiente
para el discernimiento reflexionante; pero este concepto no es in-
dispensable para fundamentar sobre él la prueba moral, ni tampoco
esta prueba moral sirve para completar aquel concepto, que por sí
solo no remite en absoluto a la moralidad, convirtiéndolo en una
prueba mediante una conclusión reiterada según un único principio.
Dos principios tan heterogéneos como naturaleza y libertad sólo
pueden brindar dos tipos de prueba diferentes, toda vez que el in-
tento de acarrear dichas pruebas a partir de la naturaleza resulta in-
suficiente para lo que debe demostrarse.

Resultaría muy satisfactorio para la razón especulativa si el argumento físico-teleológico fuese suficiente para la prueba buscada, pues alentaría la esperanza de generar una teosofía (así habría de llamarse al conocimiento teórico de la naturaleza divina y de su existencia que bastase para explicar la índole del mundo al tiempo que para determinar las leyes morales). Igualmente, si la psicología fuera suficiente para alcanzar a través suyo el conocimiento de la inmortalidad del alma, | haría posible una pneumatología que también [B 475] sería muy bien acogida por la razón especulativa. Mas por mucho que puedan halagar la vanidad del afán de saber, ninguna de las dos logra colmar el anhelo de la razón con respecto a una teoría que habría de fundarse sobre el conocimiento de la naturaleza de las cosas. Pero aquí no necesitamos profundizar más en la cuestión de si la primera como teología y la segunda como antropología no logran cumplir mejor con su meta objetiva, sustentadas ambas sobre lo moral, o sea, el principio de la libertad, adecuándose así al uso práctico de la razón.

\ Sin embargo, el argumento físico-teleológico no es suficiente <Ak. V 4 para la teología, porque no ofrece ni puede ofrecer ningún concepto
... 474 to determinado del ser originario que sea suficiente para este propósito, sino que ha de importar este concepto de muy otro lugar o suplir su carencia mediante una adición arbitraria. Vosotros concluís una causa inteligente del mundo a partir de la notoria finalidad de las formas de la naturaleza y de sus relaciones; ¿pero cuál es el grado de tal inteligencia? Sin duda, no podéis arrogaros la pretensión de que se trate del entendimiento más elevado posible, pues para ello se requeriría que tuvieseis constancia de que no es pensable un entendimiento mayor de aquel cuyos indicios percibís en el mundo, lo cual equivaldría a atribuiros omnisciencia a vosotros mismos. Asimismo, concluís de la enormidad del mundo un enorme poder de su autor; pero reconoceréis que tal cosa sólo tiene un significado comparativo para vuestra capacidad perceptiva y como no conocéis todo lo posible para compararlo con el tamaño del mundo en la medida en que conocéis éste, no podéis inferir la omnipotencia de su autor conforme a tan parva escala, etc. Con ello no conseguís ningún concepto determinado de un ser originario | apto [B 476]

para una teología, pues dicho concepto sólo puede encontrarse en la totalidad de las perfecciones compatibles con un entendimiento, algo para lo cual no pueden ayudaros en absoluto los datos meramente *empíricos*; pero sin un concepto determinado semejante tampoco podéis concluir un ser originario inteligente *acorde*, sino tan sólo conjeturarlo (para lo que quiera que sea). A decir verdad, puede muy bien admitirse que lo añadáis arbitrariamente (al no tener la razón nada fundado que decir en contra de ello): allí donde se encuentra tanta perfección, puede muy bien conjeturarse toda la perfección reunida en una única causa del mundo, dado que con un principio así determinado la razón se arregla mejor teórica y prácticamente. Mas entonces no podéis vanagloriaros de haber demostrado ese concepto del ser originario, toda vez que tan sólo lo habéis conjeturado con vistas a un mejor uso de la razón. Así pues, todo lamento o impotente ira por el presunto ultraje de poner en duda la exactitud de vuestra concatenación de conclusiones es fatua jactancia, a la que le gustaría que la duda expresada libremente contra vuestro argumento fuese tenida por cuestionamiento de la sacrosanta verdad, sólo para encubrir tras esa tapadera la futilidad de tal argumento. 475

En cambio, la teleología moral, la cual no está menos firme-
<Ak. V 481> mente \ fundada que la física y que más bien merece primacía porque descansa *a priori* sobre principios inseparables de nuestra razón, conduce a lo que se requiere para la posibilidad de una teología, o sea, a un *concepto* determinado de la causa suprema como causa del mundo según leyes morales y por ende a un concepto tal que satisface nuestro fin final moral, para lo cual se requiere nada menos que
[B 477] omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia, etc., | como propiedades naturales que corresponden a tal concepto y que han de pensarse como vinculadas con el fin final moral que es infinito, adecuándose por tanto a él; y así es como tan sólo la teleología moral puede suministrar el concepto de un *único* autor del mundo que sea apto para una teología.

De ese modo una teología también conduce inmediatamente hacia la *religión*, o sea, al *conocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos*, porque el conocimiento de nuestro deber y del fin final que con ello

nos impone la razón puede generar por vez primera con total determinación el concepto de Dios, que ya en su origen resulta inseparable de la obligatoriedad para con este ser; en cambio, aun cuando el concepto del ser originario también pudiera encontrarse de manera determinada por el camino meramente teórico (a saber, como simple causa de la naturaleza), luego resultaría enormemente complicado y quizá absolutamente imposible, sin recurrir a una interpolación arbitraria, atribuir a ese ser una causalidad según leyes morales mediante pruebas bien fundadas; sin esta causalidad aquel presunto concepto teológico no puede constituir fundamento alguno para la religión. Incluso si una religión pudiera fundamentarse a través de ese camino teórico, en lo que hace a la intención (en donde se cifra lo esencial) sería realmente distinta de aquella otra en la cual el concepto de Dios y la convicción (práctica) de su existencia emana de las ideas fundamentales de la moralidad. Pues si nosotros hubiésemos de presuponer omnipotencia, omnisciencia, etc., de un autor del mundo como conceptos que nos son dados desde otro lugar, para luego limitarnos a aplicar nuestros conceptos acerca de los deberes a nuestra relación para con él, entonces estos conceptos portarían consigo con mucha
476 intensidad el viso de la coacción y de la sumisión forzada; en cambio, cuando el aprecio por la ley moral | nos representa el fin final de [B 478]
nuestro destino de un modo totalmente libre, con arreglo a la prescripción de nuestra propia razón, damos cabida en nuestra perspectiva moral a una causa que concuerde con dicho fin y con su realización, sometiéndonos voluntariamente a tal causa con esa auténtica veneración que tanto se diferencia del miedo patológico [*].

[*] La admiración por la belleza, así como la emoción suscitada por los variopintos fines de la naturaleza, que un ánimo proclive a la meditación está en disposición de sentir ante una clara representación de un autor racional del mundo, poseen de suyo algo similar a un sentimiento *religioso*. De ahí que tanto esa belleza como esta admiración parezcan operar ante todo sobre el sentimiento moral (de gratitud y de reverencia para con la causa desconocida para nosotros) a través de un tipo de enjuiciamiento análogo al enjuiciamiento moral y, por tanto, parecen incidir sobre el ánimo al suscitar ideas morales, cuando inspiran esa admiración coaligada con un interés mucho mayor que el que puede producir la contemplación simplemente teórica.

<Ak. V 482> \ Cuando se pregunta por qué nos importa entonces tener una teología, parece obvio responder que no es necesaria para ampliar o rectificar nuestro conocimiento natural y en general para una teoría, sino exclusivamente para la religión, esto es, para el uso práctico, o sea, moral, de la razón con un propósito subjetivo. Ahora bien, al descubrirse que el único argumento conducente a un concepto determinado del objeto de la teología es él mismo moral, entonces no sólo no resultará extraño, sino que tampoco se echará nada de menos con respecto a la suficiencia del asentimiento propiciado por este argumento a favor de su propósito final, si se reconoce que tal argumento sobre la existencia de Dios sólo tiene una evidencia suficiente para nuestra determinación moral, esto es, con un propósito
[B 479] to práctico, y con ese argumento la especulación | no prueba en modo alguno su vigor ni amplía por ello el contorno de su dominio. También desaparecerá la extrañeza o la presunta contradicción entre la posibilidad aquí afirmada de una teología y aquello que la crítica de la razón especulativa decía acerca de las categorías, a saber, que éstas sólo pueden producir conocimiento al aplicarse a objetos de los sentidos, mas en modo alguno al aplicarse a lo suprasensible, cuando se las ve utilizadas aquí a un conocimiento de

Dios, pero no con un propósito teórico (según lo que sea en sí su naturaleza inescrutable para nosotros), sino exclusivamente con un propósito práctico. Para acabar de una vez en esta ocasión con la malinterpretación de aquella doctrina de la crítica que es tan necesaria, pero que también, para disgusto del ciego dogmático, restringe a la razón dentro de sus límites, añado aquí la siguiente aclaración de la misma.

<Ak. V 483> Cuando atribuyo a un cuerpo *fuerza motriz* y, por tanto, lo \ pienso mediante la categoría de la *causalidad*, al mismo tiempo lo *conozco* gracias a ello, es decir, determino su concepto como objeto en general a través de lo que le corresponde de suyo como objeto de los sentidos (como condición de posibilidad de esa relación). Pues si la fuerza motriz que le atribuyo es de repulsión, entonces le corresponde (aun cuando todavía no ponga junto a él otro cuerpo que ejerza esa fuerza contra él) un lugar en el espacio, además de una extensión, o sea, espacio en él mismo, aparte de ocupar ese espacio

mediante las fuerzas repulsivas de sus partes; y finalmente le corresponde la ley de esa ocupación (cuyo grado [65] de repulsión ha de disminuir en la misma proporción que crezca la extensión del cuerpo y aumente el espacio que él llena con esas mismas partes merced a esa fuerza). En cambio, cuando pienso un ser suprasensible como primer *motor*, o sea, mediante la categoría de causalidad con respecto a esa misma determinación del mundo (el movimiento de la | materia), no he de pensarlo entonces en sitio alguno del [B 480]
espacio, ni tampoco como algo extenso, ni siquiera me cabe pensarlo como coexistiendo a la vez y simultáneamente con otros seres en el tiempo. Por tanto, no poseo en absoluto ninguna determinación que pudiera hacerme comprensible la condición de posibilidad del movimiento a través de tal ser como fundamento. Por consiguiente, yo no conozco en lo más mínimo por sí mismo a dicho ser a través del predicado de la causa (como primer motor), sino que sólo tengo la representación de algo que contiene el fundamento del movimiento en el mundo, y la relación de tales movimientos con ese algo, en cuanto causa suya, deja el concepto de ésta enteramente vacío, al no proporcionarme nada perteneciente a la índole de la cosa
478 que es causa. La razón de ello es que, con predicados que sólo pueden encontrar su objeto en el mundo sensible, ciertamente puedo avanzar hasta la existencia de algo que haya de contener el fundamento de dicho mundo, mas no hasta la determinación de su concepto como ser suprasensible que excluye todos esos predicados. Así pues, mediante la categoría de causalidad, cuando la determino a través del concepto de un *primer motor*, no conozco en lo más mínimo lo que sea Dios; pero quizá fuera mejor si con ocasión del orden del mundo no me limito a *pensar* su causalidad como la de un *entendimiento* superior, sino también a *conocerlo* mediante esa determinación del citado concepto, al eliminarse la molesta condición del espacio y de la extensión. En todo caso, la enorme finalidad [66]

[65] Schönderffer sugiere leer «fundamento» (*Grund*) donde aquí pone «grado» (*Grad*). [N.T.]

[66] En la primera edición se decía «enlace final» o «trabazón teleológica» (*Zweckverbindung*) en vez de finalidad (*Zweckmässigkeit*). [N.T.]

del mundo nos fuerza a *pensar* para ella una causa suprema y a pen- <Ak. V 484> sar su casualidad como mediante un entendimiento; \ mas con ello no quedamos en absoluto autorizados para *atribuirle* tal entendimiento (como v.g. pensar la eternidad de Dios como existencia en todos los tiempos, porque de lo contrario no podríamos forjarnos [B 481] ningún concepto del mero existir como de una magnitud, o sea, | como duración, o pensar la omnipresencia divina como existencia en todo lugar para hacernos concebible su presencia inmediata ante cosas mutuamente externas, sin que no obstante nos resulte lícito atribuir a Dios una de tales determinaciones como algo conocido en él). Cuando con respecto a ciertos productos sólo explicables mediante una finalidad intencional determino la causalidad del hombre pensándola como un entendimiento suyo, no preciso detenerme ahí, sino que puedo atribuirle ese predicado como una propiedad suya bien conocida y conocerlo a través suyo. Pues yo sé que las intuiciones dadas a los sentidos del hombre son subsumidas por el entendimiento bajo un concepto y con ello bajo una regla; sé que ese concepto sólo contiene el distintivo común (con omisión de lo particular) y que, por tanto, es discursivo; sé que las reglas para poner bajo una consciencia en general las representaciones son dadas por el entendimiento antes de aquellas intuiciones, etc.; así pues, atribuyo al hombre esa propiedad como una mediante la cual yo lo *conozco*. Pero si ahora yo quiero *pensar* un ser suprasensible (Dios) como inteligencia, esto no sólo está permitido desde cierta perspectiva del uso de mi razón, sino que también resulta inevitable; sin embargo, no está permitido en modo alguno atribuirle entendimiento y ufanarse de poder *conocerlo* merced a ello como mediante una propiedad suya, porque entonces he de pasar por alto todas esas condiciones sólo bajo las cuales conozco un entendimiento, con lo cual el predicado que sólo sirve para la determinación del hombre no puede referirse en modo alguno a un objeto suprasensible y, por tanto, no puede conocerse en modo alguno lo que sea Dios mediante una causalidad así determinada. Y eso mismo pasa con todas las categorías que no pueden tener ninguna significación para el co- [B 482] nocimiento desde una perspectiva teórica, | cuando no se aplican a objetos de una experiencia posible. Sin embargo, por analogía con

un entendimiento puedo e incluso tengo que pensar desde un punto de vista diferente un ser suprasensible, sin querer conocerlo por ello teóricamente, a saber: cuando esa determinación de su causalidad atañe a un efecto en el mundo que entraña un propósito moralmente necesario pero irrealizable para seres sensibles; entonces es posible un conocimiento de Dios y de su existencia (teología) mediante las \ propiedades y determinaciones pensadas en él simplemente por analogía, lo cual posee toda la realidad requerida desde la perspectiva práctica, mas también *sólo desde este punto de vista* (en cuanto moral). Así pues, es perfectamente posible una ético-teología, pues la moral puede ciertamente subsistir sin teología con su regla, pero no con el propósito final que justamente impone esa regla, salvo dejando inane a la razón con respecto a ese propósito. Pero es imposible una ética teológica (de la razón pura), porque las leyes que la razón no se da originariamente a sí misma y cuya observancia también verifique ella misma como capacidad pura práctica no pueden ser morales. Una física teológica sería asimismo un absurdo, porque no presentaría leyes naturales, sino decretos de una voluntad suprema; en cambio, una teología física (propiamente físico-teleológica) sí puede servir al menos como propedéutica para una
480 auténtica teología, en cuanto mediante la contemplación de los fines de la naturaleza, de los cuales ofrece abundante material, da pie a la idea de un fin final que la naturaleza no puede erigir; con lo cual puede hacer sentir la necesidad de una teología que determine suficientemente el concepto de Dios para el supremo uso práctico de la razón, si bien no puede producirla ni fundamentarla satisfactoriamente sobre sus comprobaciones.

<Ak. V

ANEXOS

(al estudio preliminar)

BIBLIOGRAFÍA

A) Ediciones alemanas manejadas para la presente traducción

Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft* (Mit einer Einleitung und Bibliographie hrsg. von Heiner F. Klamme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti), Felix Meiner, Hamburg, 2001.

Kants Werke. Akademie Textausgabe (edición de Wilhelm Windelband), Walter de Gruyter, Berlín, 1977; vol. V, pp. 165-485.

Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. 3 Bde. Text und Kommentar herausgegeben von Manfred Frank und Véronique Zanetti. Band 2: *Kritik der Urteilskraft.* Band 3: Kommentar. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Mein, 1996.

Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft.* Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Insel Verlag, Wiesbaden, 1956.

B) Traducciones previas al castellano de la *Crítica del discernimiento*

1. *Crítica del Juicio, seguida de las Observaciones sobre el [a]sentimiento de lo bello y lo sublime* (traducida del francés por Alejo García Moreno y

Juan Rovira, con una introducción del traductor francés [F.] J. Barni), Librerías de Francisco Saavedra y Antonio Novo, Madrid, 1876 (2 vols.).

2. *Crítica del Juicio* (traducción directa del alemán por Manuel García Morente) Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1914 (2 vols.); Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
3. *Crítica del Juicio* (trad. de José Rovira Armengol, edición cuidada por Ansgar Klein), Losada, Buenos Aires, 1961.
4. *Crítica de la facultad de juzgar* (traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún), Monte Avila Editores, Caracas, 1991.

C) Versiones castellanas de otros escritos kantianos

[1764] *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (edición de Luis Jímenez Moreno) Alianza Editorial, Madrid, 1990.

[1781/1787] *Crítica de la razón pura* (edición de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1981.

[1783] *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (edición de Mario Caimi), Istmo, Madrid, 1999.

[1784] *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (traducción y comentario de Roberto R. Aramayo), en *Isegoría* 25 (2001) pp. 287-309.

[1784] *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (edición de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán), Tecnos, Madrid, 1987.

[1785] *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2002.

[1788] *Crítica de la razón práctica* (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2000.

[1788] *Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía* (trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra), en *En defensa de la Ilustración*, Alba, Madrid, 1999; pp. 183-217.

[1793] *La religión dentro de los límites de la mera razón* (edición de Felipe martínez Marzoa), Alianza Editorial, Madrid, 1969.

[1793] *Teoría y práctica* (edición de Roberto R. Aramayo, junto a Manuel Francisco Pérez López y Juan Miguel Palacios), Tecnos, Madrid, 1986.
[1795] *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico* (edición de Jacobo Muñoz), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
[1797] *La Metafísica de las costumbres* (edición de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho), Madrid, 1989.
[1798] *El conflicto de las Facultades. En tres partes* (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2003.
[1798] *Antropología, en sentido pragmático* (edición de José Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 1991.
[1924] *Lecciones de ética* (edición de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán), Crítica, Madrid, 1988.
Kant. Antología (edición de Roberto R. Aramayo), Península, Barcelona, 1991.

D) Introducciones a ediciones de la tercera *Crítica*

García Morente, Manuel: «La estética de Kant», prólogo a la *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977 (pp. 15-64).
Klemme, Heiner F.: Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Hamburg, 2001 (pp. xiii-xcvii).
Renaut, Alain, Introduction à la *Critique de la faculté de juger*, Aubier, Paris, 1995 (pp. 7-81).
Windelband, Wilhelm: Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*, Akademie Textausgabe, Berlin, 1977 (vol. V, pp. 512-527).

E) Literatura secundaria

Adickes, Eric: *Kant und die Als-Ob-Philosophie*, Berlin, 1920.
Adickes, Eric: *Kants als Naturforscher* (2 vols.), Berlin, 1924 y 1925.
Arendt, Hannah: *Lectures in Kant's Political Philosophy*, University of Chicaco Press, Chicago, 1982. [Paidós está preparando una versión castellana.]

ARAMAYO, Roberto R.: *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant* (pról. de Javier Muguerza), Tecnos, Madrid, 1992.

ARAMAYO, Roberto R.: *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997.

ARAMAYO, Roberto R.: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001.

ARAMAYO, Roberto R.; MUGUERZA, Javier, y ROLDÁN, Concha: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996.

ARAMAYO, Roberto R., y ONCINA, Faustino: *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1999.

AUXTER, Thomas: *Kant's Moral Teleology*, Mercer University Press, Macon, 1982.

ANDALUZ ROMANILLOS, Ana María: *La finalidad de la naturaleza en Kant: un estudio desde la «Crítica del Juicio»*, PUP, Salamanca, 1990.

BAUMANNS, Peter: *Das Problem der organischen Zweckmässigkeit*, Bouvier, Bonn, 1965.

BAEUMLER, Alfred: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhundert bis zur Kritk der Urteilskraft*, Halle, 1923 (Reprint: Darmstadt, 1967).

BAEUMLER, Alfred: *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik*, Halle, 1923.

BARTUSCHAT, Wolfgang: *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a.M., 1972.

BASCH, Victor: *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, Paris, 1896.

BERNSTEIN, J. M.: *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992.

BIEMEL, Walter: *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*, Köln, 1959.

BÖHME, Gernot: *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999.

BRÖCKER, Walter: *Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, Marburg, 1928.

CAIMI, Mario: *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*, Walter de Gruyter, Berlín, 1996.

CASSIRER, Ernst: *Kant. Vida y doctrina* (traducción de Wenceslao Roces), FCE, México, 1968.

CASSIRER, H. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, London, 1938.
COHEN, Hermann: *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin, 1889.
COHEN, Ted/GUYER, Pauls (eds.): *Essays in Kant's Aesthetics*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
COLEMAN, Francis X. J.: *The Armony of Reason. A Study in Kant's Aesthetics*, Pittsburg, 1974.
CRAWFORD, Donald: *Kant's Aesthetic Theory*, Wisconsin, 1974.
CROWTER, Paul: *The Kantian Sublime. From Morality to Art*, Oxford/New York, 1989.
DÖRFLINGER, Bernd: *Die Realität des Schönen ins Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft*, Bouvier, Bonn, 1988.
DUMOUCHEL, Daniel: *Kant et la genèse de la subjetivité esthétique. Esthétique et philosophie avant la critique de la faculté de juger*, Paris, 1999.
DÜSING, Klaus: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, 1968.
ESSER, Andrea Marlen: *Kunst als Symbol. Die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen*, München, 1997.
FRANKE, Ursula: *Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks*, Hamburg, 2000.
FRICKE, Christel: *Kants Theorie der reinen Gesmacksurteil*, Berlin, 1990.
GINSBORG, Hanna: *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, New York & London (Garland), 1990.
GUYER, Paul: *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1979.
GUYER, Paul: *Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993.
GUYER, Paul (ed.): *Essays in Kant's Aesthetic*, Chicago, Chicago Univ. Press, 1982.
HARPER, Albert W. J.: *Essays on Kant's Third Critique*, London, 1989.
HEINTEL, Peter: *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendentale Systematik*, Bonn, 1970.
HENRICH, Dieter: *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford, 1992.
HERMANN, I.: *Kants Teleologie*, Budapest, 1972.
HORKHEIMER, Max: *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Frankfurt a.M., 1925.

JUCHEM, Hans-Georg: *Die Entwicklung des Begriff des Schönen bei Kant*, Bouvier, Bonn, 1970.

KAULBACH, Friedrich: *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg, 1984.

KEMAL, Salim: *Kant and Fine Art. Essays on Kant and the Philosophy of Fine Art and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

KERN, Andrea: *Schöne Lust. Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant*, Frankfurt a.M., 2000.

KLEMME, H. F. (ed.): *Aufklärung und Interpretation*, WÜrzburg, 1999 (pp. 171-196).

KOHLER, Georg: *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants «Kritik der Urteilskraft»*, Berlin, 1980.

KUDIELKA, Robert: *Urteil und Eros. Erörterung zu Kants Kritik der Urteilskraft*, München, 1975.

KULENKAMPFF, Jens: *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

KULENKAMPF, Jens (ed.): *Materialien zu Kants Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

KUYPERS, K.: *Kants Kuntstheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft*, Amsterdam & London, North Holland Publ. Comp., 1972.

LEBRUN, G.: *Kant et la morte de la Métaphysique (Essai sur la «Critique de la faculté de juger»)*, Armand Colin, Paris, 1970.

LEHMANN, Gerhard: *Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft*, Berlin, 1939.

LENFERS, D.: *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie (Interpretation zu Kants «Kritik der Urteilskraft»)*, Köln, 1965.

LEYVA, Gustavo: *Die «Analytik des Schönen» und die Idee des 'sensus communis' in der Kritik der Urteilskraft*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1997.

LONGUENESSE, Béatrice: *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton, 1998.

LÓPEZ MOLINA, Antonio Miguel: *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*, Univ. Complutense, Madrid, 1983.

LYOTARD, Jean-François: *Leçons sur l'Analytique du sublime (Kant, Critique de la faculté de juger §§ 23-29)* Paris, Galilée, 1991.

MAKKREEL, Rudolf: *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago & London, Chicago Univ. Press, 1990.

MARC-WOGAU, Konrad: *Vier Studien zu Kants Kritk der Urteilskraft*, Uppsala und Leipzig, 1938.

MCFARLAND, John: *Kants Concept of Teleology*, Edinburgh, 1970.

MCCLOSKEY, Mary: *Kant's Aesthetic*, New York, Macmillan, 1987.

MCLAUGHIN, Peter: *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn, 1989.

MCMILLAN, R. A. C.: *The Crowing Phase of the Critical Philosophy (A Study in Kant's «Critique of Judgement»)*, Garland, New York, 1970.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe: *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Visor, Barcelona, 1987.

MATTHEWS, Patricia M.: *The Significance of Beauty. Kant on Feeling and the System of the Mind*, Dordrecht, 1997.

MENEGONI, Francesca: *Critida del Giudizio. Introduzione alla lettura*, Firenze, 1995.

MENZER, Paul: *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Berlin, 1952.

MERSTENS, Helga: *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*, München, 1975.

MODEL, Anselm: *Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant*, Athäneum, Frankfurt a.M., 1987.

MUGUERZA, Javier, y RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (eds.): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989.

NOBBE, Frank: *Kants Frage nach dem Menschen: die Kritik der ästhetischen Urteilskraft als tranzendentaler Anthropologie*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1995.

PAREYSON, Luigi: *L'Esthetica di Kant. Lettura della «Critica del Giudizio»*, Milano, 1968.

PARRET, Herman (ed.): *Kants Ästhetik / Kant's Aesthetic / L'esthétique de Kant*, Walter de Gruyter, Berlin, 1998.

PETER, Joachim: *Das transzendentale Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Berlin, 1992.

PRIES, Christine: *Übergange ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*, Berlin, 1995.

Pries, Christine (Hrg.): *Das Erhabene. Zwischen Fremderfahrung und Größenwahn*, VCH, Wiesbaden, 1989.

Recki, Birgit: *Ästhetik der Sitten*, Vittorio Klostermann, Frankfut a.M., 2001.

Riedel, Manferd: *Urteilskraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt a.M., 1989.

Rivera de Rosales, Jacinto: *Kant: la «crítica del juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, UNED, Madrid, 1998.

Rodríguez Aramayo, Roberto R., y Vilar, Gerard (eds.): *En la cumbre del criticismo. (Simposio sobre la «Crítica del Juicio» de Kant)*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Saatröwe, Jürgen: *Genie und Reflexion. Zu Kants Theorie des ästhetischen*, Neuburgweier, 1971.

Scheneider, Gerhard: *Naturschönheit und Kritik: zur Aktualität von Kants Kritik der Urteilskraft für die Umwelterzieh*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.

Schlapp, Otto: *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraf*, Göttingen, 1901.

Souriau, Michel: *Le jugement refléchossant dans la philosophie critique de Kant*, Alcan, Paris, 1926.

Staedler, August: *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Berlin, 1974.

Teicher, Dieter: *Immanuel Kants «Kritik der Urteilskraft»: ein einführender Kommentar*, München, 1992.

Trebels, Andreas Heinrich: *Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik*, Bonn, 1967.

Uehling, Theodore: *The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment*, The Hague, Mouton, 1971.

Villacañas, José Luis (ed.): *Estudios sobre la «Crítica del Juicio»*, Visor, Madrid, 1990.

Vorländer, Karl: *Kant-Schiller-Goethe*, Leipzig, 1907.

Wenzenl, Christian: *Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Gesmacksurteil bei Kant*, Berlin, 2000.

Wettstein, R. H.: *Kants Prinzip der Urteilskraft*, Forum Academicum, Königstein/Ts, 1981.

ZAMMITO, John H.: *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, University of Chicaco Press, Chicago & London, 1992.

ZANETTI, Véronique: *La nature, a-t-elle une fin? Le problème de la téléologie chez Kant*, Bruxxelles, 1994.

ZELDIN, Barbara: *Freedom and the Critical Understanding. Essays in Kant's Later Critique*, Ann Arbor, 1980.

ZUMBACH, C.: *Kant's Conception of Biological Methodology*, McGuill University Press, Montreal/Quebec, 1984.

Tras la *Crítica de la razón pura* (1781) y la *Crítica de la razón práctica* (1788), la tercera crítica de Kant, publicada en 1790, supone, según opinión de su autor, el punto y final de todo el edificio crítico.

Leída las más de las veces desde la estética y, en concreto, desde los aspectos que tanto entusiasmo despertaron en el romanticismo temprano (las categorías de lo bello y lo sublime, la teoría del genio, el papel de la imaginación en la estética, etc.), el problema central de la *Crítica del discernimiento* desborda, no obstante, el terreno de la filosofía del arte para constituirse en cuestión capital que afecta a la propia unidad de la filosofía en general: ¿es posible hallar un quicio entre el ámbito de la naturaleza —abordado en la primera Crítica— y el ámbito de la libertad —del que se ocupa la segunda de las Críticas—? El problema es tanto más importante cuanto que va de la mano, a juicio de Kant, de la pregunta clave y fundamental que da sentido a la propia filosofía: ¿Qué es el hombre?

Esta nueva edición, realizada por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, revisa y actualiza la terminología de la obra, comenzando por su propio título. Emulando tácitamente a sus predecesores francés e italiano, el anterior traductor de la *Kritik der Urteilskraft*, Manuel García Morente, decidió traducir *Urteilskraft* por «Juicio», escrito con mayúscula, para diferenciar entre la facultad y su función. En la introducción de los traductores se alegan las razones etimológicas que avalan la opción de recurrir al vocablo *discernimiento* para designar a nuestra capacidad judicativa. Por otra parte, la presente edición incorpora en los márgenes del texto las dos paginaciones de referencia, que remiten respectivamente al volumen V de la Academia y a la segunda edición *princeps* (B).

